المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وافعاله وفيه

فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا

فهو المطلوب والا استلزم لاستحالة الدور والتسلسل استلزمه

على وجود الواجب تقريره بانه لا شك في وجود موجود فان

كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود البتة

ونقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى

الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم

بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تاثيره

تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم

وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج

بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب

والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان

المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب لزم قدم

وجود العالم بعد عدمه

اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب

التام وذلك الشرط الحادث ايضا يتوقف على شرط حادث اخر ويلزم

التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة لا مجتمعة وكلاهما محال على راي

المصنف وسائر المتكلمين كما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة

معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه ان يقال

ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر المختار

ولا يقتضي كون واجب الوجود هو القادر فلم لا يجوز ان يكون بينه

الوجود لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك

القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر

يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقول لان

المراد من العالم ما سوى الله تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث

بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عنده ان الموجود

الموجودات لطلق القول بحدوث العالم لكن لما لم يثبت عنده وجود المجردات

لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر

المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه ولا على وجوده مدخولة

فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى على سبيل الايجاب جوهرا

مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني

بالقدرة والاختيار ولما ثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان

يزيل الاجوبة عن ادلة الحكماء النين تقرير الدليل الاول ان القدرة

على الشئ بمعنى صحة الفعل والترك لانها تقتضي امكان صدور الاثر

عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخرج عن احدهما قطعا لان المؤثر ان استجمع

شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام

وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب

والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها

اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الا

رادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل

يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل

يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل فيجب الترك فقوله ان اجتمع شرايط التاثير وجب صدور الاثر اراد ان وجوب صدور الاثر بالنظر الى اجتماع الشرايط على انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم لكن لا يضرنا فانا ننفي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فلنا منع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وحينئذ يجب وجوده فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة [illegible] الوجود [illegible] المنقيل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشي لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي و لا شي من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلق القدرة والارادة لان معناه التاثير حيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعلم وعموم العلة يستلزم عموم الصفة يعني ان عموم علة المقدورية يستلزم عموم صفة القدرة [illegible] قدرة الله تعالى شاملة

العلاه

اي عدم الفعل ليس فعلا للعدم ... [illegible]

[illegible]

استناد افعالنا الينا دون كلام الاصفهاني في شرحه للطوالع ما نصه حيث قال ... الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل وعلى هذا انبنى كلام الشارح ... ما هو مقدور له تعالى فهو مقدور له بعيد اللعنة ولا يجوز استناد شيء الى الواجب اولا ما يولد الى الواجب بالايجاب اذ لو كان الواجب في علة تامة لم يلزم قدم ... ما عين عند المتكلمين والا توقف هذا الشيء او مؤثره الى امر اخر وتعلقا الكلام اليه ... الح مطلقا عند الجمهور المحققين من المتكلمين او الانتهاء الى قدرته تعالى وهو المطلوب ... م وسلم الله ...

شامل لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدور الله تعالى اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور فهو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض القدرات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الباري والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته تعالى والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا ولا نتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقول الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة وعلى قانون الحكماء جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون

نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون فى هذا الاصل
وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا
نجد فى العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا فللكل
فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو
النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظ لانهما عرضان فيلزم قدم
الجسم وكونه الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعارف
فانهم قالوا النور حى عليم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان
فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان
والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير
من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما هو عند
لظهور التنزه فلا يجتمعان فى واحد لكنه غير لازم مما ذكروا الاحكام
حكام والتجرد واستناد كل شئ اليه دلايل العلم والاخبار علم انفق جمهور
العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان
اورد المص احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المص
كليهما اما استدلال المتكلمين فالذى اورده المص هو انه تعالى فاعل
فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة
ونبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة منبئة
عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما
الصغرى فلان الله تعالى خالق الافلاك والعناصر وبما فيهما من
الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات

على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام
ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم
الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم النبات والحيوان
مع ان الانسان لم يحط من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير
سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى
ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للنافع والمصالح
المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو فوقه واصلح فظاهر انه
ليس كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في
الجملة ومن بعض الوجوه فحاصل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها
كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفع بها فلا اكثر او اشتمال
الافعال والآثار على لطايف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملائمة
للمنافع والمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع
من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل واصلح بان مثل
ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاؤه
الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض
حيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها
كالنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور
وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم
ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلا يجوز ان يكون
فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها

يعني ان اشتمال الافعال على لطائف الصنع ... الترتيب ... بان فاعله ... عالم ...

الهام

حين ذلك الفعل واما الذى لم يورده المصنف فهو انه تعالى فاعل

فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقدور

فنتمسك فى كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والا

جماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على

التصديق بالعلم والقدرة فيلزم الدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه

اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم

يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة ثم تحقيق ذلك فى ضمن

الكلام على ما صح عن الامام وليل الحكماء لا وله منها ان البارى تعالى مجرد

عالم وقد مر الكلام فيه مستقصى والثانى انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم

ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم

وهو حاصل فيما نحن فيه لان ذاته غير غايب عن ذاته فيكون عالما بذاته

واما الثانى فلانه مبدء لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة

يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه ما بالاثم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو

سلم فلم لا يجوز ان تشترط فيه التغاير بين الحاضر وما هو عنده فلا يكون

الشىء عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك انفسها

مع كونها حاضرة عندها غير غايبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب

العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعنى

الثانى من وجهى الحكماء عام اى يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات كلا

الوجه الاول والثانى فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان

على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت ان الله تعالى

عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى
لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين
هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب
منع كون العلم نسبة محضة بل صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة
الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم
والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين
المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة
بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعترضت
بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن
التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله
والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية
في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر
من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره
كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة
في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة
المعلومات كثرة الصورة في الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا قد
ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل
بحضور الاشياء بانفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالاحوال
القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا الظن انه اقوى
من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان انكشاف الشيء على

للاخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل
حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعى العلم
صورا مغايرة للمعلومات عنده وقد لان نسبة الحصول اليه
اشد من نسبة الصور المعقولة الينا حسبما ذكر بعض المحققين ان
حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصورة
المعقولة اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة وللمتكلمين ما التغير فلو اذا علم مثلا ان زيدا فى الدار الآن
ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فى الدار او يبقى
ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير فى ذاته من صفة الى اخرى والثانى
يوجب الجهل وكله مما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه منع
لزوم التغير فيه تعالى بل التغير انما هو فى الاضافات لان العلم عندنا
محض او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى
يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير صفة موجودة بل
فى مفهوم اعتبارى وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات
ممكن مع قال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اى واقعا فى زمان مخصوص
كعلم احدنا بالحوادث المخصوصة بازمنة معينة فانه واقع فى زمان مخصوص
فما حدث منها فى ذلك الزمان واقعا فى الحال وما حدث قبله او بعده
كان واقعا فى الماضى والمستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان
منها اصلا فلا يكون ثمة حال ولا ماض ولا مستقبل فان هذه صفات
عارضة للزمان بالقياس الى ما يخص بجزء منه او الحال معناه زمان

لنا حصول للقابل وذلك بالامكان
والوجوب بالاختيار

حكمي هذا والماضي زمان مثل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان بعد
زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في
وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يقال في صفته
حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث
الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع
في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما
شاملا متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ونوضحه
انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على السواء
فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن
هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان منسوبا اليه بالمضي
والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في
علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم
بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان
فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا يتحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا
العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء
وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم
من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلو ارتسم
عطف على قوله واما النفس

انما يكون بالآلات الجسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى
الآلة الجسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة
محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة
اليها ومنهم من قال الله تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا
لزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والثاني باطل للتنافي
بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة
الوقوع والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب انا لا
نسلم ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومقتضيا لوجوده ولو
سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري
تعالى بوجودها ولا منافاة بين الامكان بالذات والوجوب بالغير
والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي
واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة
العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه
بحيث يصح ان يعلم ويقدر وليس لها معنى آخر فقد مر في مبحث الكيفيات
النفسانية ويخصص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على
ارادته وثبتت زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض في بعض
الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون
لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع

و امتناع احتياج الواجب فى فاعليته الى امر منفصل و تلك الصفة

سماة بالارادة و ذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم و القدرة

و ساير الصفات و ذهب الحكماء و جماعة من روساء المعتزلة و كابى

الحسين و النظام و الجاحظ و العلاف و ابى القاسم البلخى و محمود الخوارزمى

الى انها هى العلم بالنفع و يسمى الداعى و استدل المص على ان الارادة

لو كانت امرا اخر سوى الداعى لزم التسلسل و تعدد القدماء فان هذا

الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء و ان كان حادثا احتاج الى مخصص

وجوده بوقت دون اخر فيلزم التسلسل اقول لزوم التسلسل و تعدد

القدماء لازم على اى حال اذا كانت الارادة زايدة على الذات

سواء كان نفس الداعى او امرا اخر زايدا عليه و ذلك ظ و النقل دل

على اتصافه تعالى بالادراك و العقل يمنعه و يدل على استحالة الالات

يعنى ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا و هو مما علم بالضرورة

من ملة نبينا محمد صلعم و القرآن و الحديث مملوان به بحيث لا يمكن

انكاره و تاويله و ايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه

عليه كما هو حق ساير الضروريات الدينية و قد احتج عليه بعض الا

صحاب بانه تعالى حى و كل حى يصح كونه سميعا بصيرا و كل ما يصح له فهو

ثابت له بالفعل لان الخلو عن صفات الكمال فى حق من

يصح اتصافه بها نقص و هو على الله تعالى محال و هذه الحجة لا

ان الحية فى الغايب ايضا تقتضى صحة البصر و السمع

لك على ما ذكروا من الجمع بين طريق السبر و التقسيم فان الجماد

ليت امرا آخر سوى الداعى انما هو

غيره حيث قال قد عرفت ان ... العلم بالذات عند المص مفسو... من قوله ان الارادة غير زايدة على الداعى انها عين الذات لزم احد الامرين المذكورين ... فى غاية السقوط

في هذه المسئلة على الادلة السمعية العقلية في هذه المسئلة لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجيته ح

لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولازم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص والآفة على الباري سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا فليعول على الاجماع اذ يترتب على هذه اعتراضات كثيرة احتاج الى دفعها وان ثبت حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين متعلقيهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو رأي الجمهور نقول الاحتياج لنا الى الآلات بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى لما تنزه عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروط به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا لذلك التأثر انهما مشروطان به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد

انه في الغايب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا

فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطا بتحقق الشي ان

السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول

والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة ما دامت والقدرة

وعمومه قد دلت على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم ان الله

تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على

اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا

خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما

الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا

قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة

له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من

اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث

فكلامه حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض

المقدمات فقدح [illegible] الحنابلة قالوا كلامه

تعالى حروف واصوات تقوم بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال

بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف

القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية قدحوا في

ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم

قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى

فقد وقع فالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس

اثبات [illegible]

يعني ان قدرته تعالى عامة لجميع الممكنات [illegible]

اقول الاحاجة الى القدح فيه لم يكن ان تحمل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على ما به التكلم فاحق ان التدافع بين القياسين [illegible] الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد [illegible] جريان حكم الاخر فيه [illegible]

[illegible]

الاول ان المعتزلة قالوا كلام الله تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه
الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى
في غيره كجبرئيل او النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومعنى كونه متكلما انه خلق
الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية
فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول
الاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل
هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام
اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فقد صححوا القياس الاول وقد
حوا في صغرى الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة
من دين محمد صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا
المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة
وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما نقرره
بالنص والاجماع من خواص القرآن انما هو صادق على هذا
المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى
وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك وعربيا لقوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص من تلك الآيات
متواترا لنا واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع مسموعا بالآذان
للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان
قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ
قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية

في المصاحف الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا ومنجما

مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت

قابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها

اشياء ولا شيء منها بمتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

وارد على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه

ان نقول له كن فيكون او معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون

فقوله كن آمره فهو قسم من كلام متأخر عن الارادة الواقعة في الا

ستقبال لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام

الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف

عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي

من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه

ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله

تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى

وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله

تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك

لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا

المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما

يقرأه كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا بالموجود

من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ

انه قادر كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه

فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة
من غير اعتبار تعيين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله وكذا
اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة
فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه
احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي
بلا صوت وحرف كما ترى في الاخرة ذاته تعالى بلا كم وكيف
وعلى هذا مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسمع بكل موجود حتى
الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون
الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمع بصوت من جميع الجهات
على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت
غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله ان الكلام
فانه كلامه بصوت تولى الله تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا
ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل
اسما لمفهوم كلي صادق على كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما قال الشيخ
ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى
فباعتبار الوحدة النوعية وما قيل انه حكاية عن كلام الله تعالى
ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة
الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى اسم لما يقال بلسان او قلب ولا حال في
او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية وخصوص

من القول بحلول كلامه في لسان أو دليل ومصحف فإن كان المراد هو اللفظي

رعاية للأدب واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي لا على أن

إطلاق اسم المدلول على الدال وكذا إجراء صفات الدال على المدلول

شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب

وكتبته بيدي. الثالث أن كلامه تعالى لو كان أزلياً لزم الكذب في أخباره

لأن الإخبار بطريق الماضي كثير في كلام الله تعالى مثل إنا أرسلنا نوحاً

وعصى فرعون والخبر بالمعصية يقتضي سبق وقوع النسبة ولا

يتصور السبق على الأزل فيلزم الكذب وهو محال على الله تعالى والجواب

أن كلامه تعالى في الأزل لا يتصف بالماضي والمستقبل لعدم الزمان بل

يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الأزمنة والآلات

وتحقيق هذا مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظي عسير جداً وكذا

القول بأن المتصف بالماضي وغيره إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم

الرابع أن كلامه تعالى يشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير

ذلك فلو كان أزلياً لزم الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهي والإخبار

بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا

يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وتقدس وأجاب عنه عبد الله بن سعيد

القطان بأن كلامه في الأزل ليس بأمر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وإنما

يصير أحد الأقسام فيما لا يزال فيلزم وجود الجنس من غير أن يكون

أحد الأنواع غير متصور وكذا التقسيم على القديم قلنا هو أراد أنه أمر

تعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير أن يتغير في نفسه

وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في حال

عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طالبا للفعل ممن سيكون فلا كما

في طلب الرجل تعلم علم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب

النبي صلى الله عليه وآله وسلم وامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم

القيامة واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن بعدهم

بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قبل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين

والمعدومين ضمنا وتبعا لم يبعد السفه ثم لكان شيئا هذا

الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم مردود في ان معناه ان المعدوم

مور في الازل بان يتشكل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم

ما مور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد

الوجود ما مورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما

ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا الثاني

ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا فلم يخص

موسى عم بالطور وهو باطل اجماعا والجواب ان الكلام وان كان ازليا

لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختياره

فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق

الكلام بموسى عم في الطور وبعد خروج الجواب وعن وجه آخر اليهم

وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم

الامر والنهي بكل فعل حتى يكون الماموربه منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا

وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح

العقليين ليمتنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واخبار

الحق مذهب الحنابلة واستدل على متكلم بان قدرته تعالى شاملة

لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن

فيصح اتصافه الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني

ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف

باضداد الكمال وهو الله تعالى ح وان نوقش في كونه نقصا سيما

اذا كان مع القدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان التكلم

كمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة

قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر

للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يكون متحركا وان الله تعالى يسمى لا

بتحليق الاصوات مصوتا واما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم

وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى

كما هو راي اهل الحق فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون

هو الحسي المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له

ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالاول مشروط

بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول لا يتم الكلام له الا

انقضاء لا يكون قديما لامتناع جريان العدم على القديم فالمجموع المركب

منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين

هو المعنى النفسي اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام

النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك

يجد فى نفسه معانى يعبر عنها بالالفاظ التى يسميها بالكلام الحسى
فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع
ليجرى على موجبه هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها وانكره المص
وقالوا انه اى كلام النفسى غير معقول وقد شرحناه فى مبحث
المسموعات فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف
كلام فى تحقيق كلام الله تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول
اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام
هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده
وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها
على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا
لكنها ليست كلاما حقيقيا وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ الاشعرى
له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتى
المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام
الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف
مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة و
الحفظ الحادثة وما يقال من ان الالفاظ والحروف مترتبة متعاقبة
والاصوات

الجواب ان ذلك التهمة انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة
فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه
دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان
مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقيقته
وقال بعض الفضلاء وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في
كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظا
المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرناها تلزم على ما فهم الا
صحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجهي
المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرنا فليتذكر ومن اكثر كلامه ان ما بين دفتي
المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى انه من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل
هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته
بان اوجده في لسان الملك او لسان النبي عليه السلام او اوجد نقوشا دالة
عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الا
شاعرة فلا ينبغي ان توهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما
هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك
امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان نتصور حركة يكون اجزاؤها
فيه ان العقل يحكم بالاستحالة بحسب الوجود الخارجي
مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على البعض وانتفاء القبح
يدل على صحته اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال
اما المعتزلة فلوجهين احدهما انسداد المصالح دينا ودنيا وهو ان الكذب في كلام
الكلام

ش كلام الله تعالى الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
لان الكلام عندهم كما ذكرنا انفا هو عبارة عن خلق الالفاظ
الداله على المعاني المقصوده منها وهو الله سبحانه لا يفعل القبيح
فهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني
والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله
تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وساير ما اخبر به من
احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات المصالح لا تحصى والاصلح
واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله واما الاشاعرة فلوجوه
الاول انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم ان
يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى
قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قايمة
بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا
يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دال على معنى
مقصود منه لا يدل ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى
ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي وهم لا
يقولون به الا ان يقال ان مقصودنا بذلك الالزام المراد مع ان الاهم
بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب
انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام
الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى الكذب في
الكلام النفسي ولزم النقص في صفته والثاني انه لو اتصف بالكذب

لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع
عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا لجاز زوال ذلك الكذب
وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق
عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه
اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال انه
تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل له
لذلك الصدق لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على
ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص كان راجعا
الى الوجه الاول قيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كونه في الكلام النفسي
دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول
بان يقال كذب الكلام اللفظي قبيح فيلزم راجع الى الكذب الكلام
النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم ويلزم ما ذكر لان الحنفية
لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلو
جوزوا حدوث صفة اللفظي اعني حدوث كذبه لكان اولى ونقول المتول
حرى كما كتب وهو معتمد الاصحاب لا دلالة على الصدق في الكلام النفسي
واللفظي معا وله من المناقشات اجماع الانبياء عليهم السلام وقد ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن
ووجوب الوجود يدل على سرمديته اذ لو كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا
مستمر الوجود ازلا وابدا واختلف في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات
حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى

لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم
والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس
ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه
كما في آن الحدوث ويتعقب بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق
الوجود بعد الحدوث اقول خلاصته ان البقاء وجود مخصوص فانه
وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم
وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المص
واشار بقوله ونفى الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها
ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود
من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان
باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته
لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات
لا يزول بالغير ابدا فاذا فرض البقاء صفة يعلل بها الوجود في الزمان
الثاني لكان الحكم الحق ظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان
الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم
ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا
امتناع فيه كالارادة فانها تتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد
بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات
اقول فيعود الى الوجه الاول اذ لا يبقى الا ما مر من ان البقاء وجود فما
فباقي المقدمات مستدركة وثالثها ان الذات لو كانت باقيا ببقاء

لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت
كل منهما في الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع
استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف
وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معًا كما ذكره
صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الذي لا يفتقر الى الذات
ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا
هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان
افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان
صفة اذ لا بد زايدة على الذات قايمة به لكانت باقية بالبقاء
فيتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زايد
عليه حتى يتسلسل قلنا فح يجوز ان يكون البارئ تعالى باقيا
هو نفسه والتوحيد يعني وجوب الوجود يدل على نفي الشريك
في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب الا لتمتين التعدد او
متمايزان ان لم يكن الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد
وان كان معللا او بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج
في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين
لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان
المفهوم الواجب ازيد بمائي او لا شيئي التردد فهو منهما وفي الاخر

اى لتوقف ثبوت نفس وجود الذات
الى البقاء وتوقف البقاء في نفسه
الى الذات فالذات في وجوده
محتاج الى الصفة والبقاء في
نفسه محتاج الى الذات
فالتوقف حصل
منهما

الآخر

ما صدق هو عليه التقسيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية
الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين
كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا
بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به
المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل
واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات
الواجب فلا محذور ولانه لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه
لانا نقول لا يجوز ان يكون شيئا مما ذكرناه في الجواب وانه لو كان
الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وحينئذ اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم
جواز الوجوب بدون التعين وهو ممتنع لان كل موجود متعين
او جواز التعين بدون الوجوب وسيأتي كون الوجوب ذاتيا
فيلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان
بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم
تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان تعين المعلول
لازم غير منفك فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين
والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة

لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل
وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا
خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور
الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب
الذات والاخر وجوب التعين وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعين نختار ان
لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين قلنا مم وانما لزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين
احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين
المعلول لازم غير متخلف قلنا مسلم لكن لزوم احد التعينين لا على التعين لا ينافي التعدد
وهو اعني وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا لان الواجب لا يكون
له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض
لامتناع تركيب الواجب كما سياتي لكن الواجب لا يكون وجوده
عارضا لما قدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا لمنافاته يعني التركيب
من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء
الخارجية كالتركيب من الجدار والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون
مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي الضد ايضا لان الضدين يتشاركان
في الموضوع متعاقبين والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز يعني
الجهة

فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب

ايضاً يعني ان الواجب لا يكون متحيزاً والا لزم امكان الواجب ووجوب
الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجاً اليه ضرورة والمحتاج الى
الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنياً عنه لان
المكان قد يوجد بدون التمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنياً عنه سواء اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب
او ممكن يحتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب
وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب
هو الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى
الغير في الوجود لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضاً
استغناء المكان عن التمكن في وجوده مم قوله لان المكان قد
يوجد بدون المتمكن قلنا نعم لم لا يكون المتمكن هو الواجب كما فرضنا
هذا ايضاً لو كان متحيزاً اما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل
المتحيزات ومخالطة الواجب بالاشياء من القاذورات واما ان يكون
في بعض دون بعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى
المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون
المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياجه الى
في وجوده لا الاحتياج في صفة اخرى كما ذكرنا ايضاً لو كان
في مكان لكان المكان قديماً وقد بينا ان العالم حادث وايضاً
لو كان متحيزاً لكان جوهراً لاستحالة كون الواجب عرضاً فاما ان
لا ينقسم وح يكون جزءاً لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن

ذلك علوا كبيرا او ينقسم فح يكون جسما وكل جسم حادث لما

بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه ودل على نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول

على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في

شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل

وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اي هذا لا

ينافي كونه حالا في محله وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى

يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عم فان ارادوا بالحلول

هذا المعنى فبطلانه ظاهر وان ارادوا غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته

الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من

ان الاثنين لا يتحدان اذ له في جملة من فروع وجوب الوجود

لذاته لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف

نهاية مراتب العرفان انتفى هو عن نفسه فيكون الموجود هو الله تعالى وحده

وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد

ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه و

اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو

في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من

حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور

على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا

للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة

بعد ما لم يكن ككونه قبل زيد المستند رازق لعمرو الموجود

وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما

بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدل لوجوه

الاول انه لو جاز اتصافه بالحوادث لجاز النقصان عليه

وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان

من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به

نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم

يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به بالاتفاق

على ان كل ما نتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واجيب

بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن

حال صفة بكمال يكون زوال الشرط لحدوث هذا الكمال

ذلك بان يتصف وانا نوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية

ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق

على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد

يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية

فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب لا يخلو عن

الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان

قديما لزم وجود الحادث في الازل واندفع اول الملازمة

الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث

تغير وهو على الله تعالى محال واعترض عليه بانه ان اريد

بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس النزاع

فيه وان اريد تغير في الواجب اي تأثر وانفعال عن الغير
فالصغرى ممنوع عند تجويز ان يكون الحادث معلول الذات
بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية
مثلا هذه الافراد منه وطاء ابتداء كل بانقضاء الاخرى كما
الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز
ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول
والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف به
الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز
الاتصاف بشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في
الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم
من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون
الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء
في ان المح جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا
ازليته جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا
كما يقال ان في المنتبه الازلية لايجاد العالم متحقق في الازل بخلاف
ازليته لايجاد العالم في الازل اي ممكن في الازل ان يوجده ولا يمكن
لكن يمكن ان يوجده في الازل وهذا جمع الكلام ان تعم كل حادث
بشرط الحدوث والا فلا نسلم امكان وجوده في الازل الرابع
انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون
حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لكن اللازم

للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز
الحادث لا جواز الاتصاف في الازل
على ان يكون الازل قيدا

اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث
في الازل وهو محال

وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا يلزم

فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه
شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما
من ان جواز ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول
فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم
ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان
اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل
شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث
فان القدم والحدوث انما هما من صفات الموجود
فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا
على المعدوم ايضا باعتبار كونه مسبوقا بالوجود او مسبوقا به
فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور
زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية
اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما
تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم
المحذور وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول
نتفق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور
الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث
هذه الصفات القائمة به تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك

بان الحدوث تعلق تلك الصفات واذا صافية تجدد وها

الثاني المصحح للقيام بما كونه صفة فيتم هذا المصحح الحادث لو كونه

صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا يصح

جزء المؤثر في الصحة فيتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به ولكن

منع الحصر لجواز ان يكون للمصحح حقيقة الصفة القديمة وهي المخالفة

لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان

يكون القدم شرطا والحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا

للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ما كان عالما بانه

سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب

بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم

يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الا

ضافية او من الحقيقية والتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقال

الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا في قيام صفة الحادث بذاته

تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة

حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته

وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر

وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو

اما رفع الحكم الثابت بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكون

حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض التغير و

القبلية المتجدد وبين لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات

وهو جائز كما ذكرنا اتفاقا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة

اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم

والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها السلوب

السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا

ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير

في نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت على

امتناع التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص

الدعوى مع عموم الادلة خطأ وبيان بنفي الحاجة بمعنى انه تعالى

بمعنى واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه

وجوده الى امر غيره واحد والا لم يكن واجب الوجود لذاته ويدل

على نفي الالم مطلقا [illegible] الحاجة اليه بمعنى واجب الوجود لا يكون

محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته والا

لم يكن واجب الوجود لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا بمعنى سواء

كان مزاجيا وعقليا بان الواجب تعالى لا يتألم اصلا لان الالم

ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون

شيء منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدئه وكذا يدل على نفي

اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج فظاهر انه منزه عنه واجب

الوجود تعالى وخصص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون

له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم

من حيث انه ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك

ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كمالاته اكمل الكمالات وادراكه
راكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات
ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض
عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك
الملايم فغير مسلم وان اريد انها حاصلة التي عند ادراك
الملايم فهي بخصوص ذلك ما ادركناه من ادراكه تعالى فانهما مختلفان
قطعا والمعاني والاحوال والصفات الزايدة عينا بغير وجوب
الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري
فانه قال ان لله تعالى معاني قايمة بذاته هي العلم والقدرة
والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال
خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا هي العالمية
القادرية والمريدية والحيية وغيرها ويدل على نفي الصفات
الزايدة في الاعيان خلافا لطائفة من المتزهدة فانهم قالوا ان
لله تعالى صفات زايدة في الاعيان واختاره المص نفي هذه
الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور
ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه
وان كان ممكنا لذواتها فالموجب لها ان كانت هو ذات الواجب
لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم
افتقار الواجب الى غيره واعترض بانه لم يثبت امتناع كون الواحد
قابلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهبت الاشاعرة
قال الامدي حسب الائمة من اصحابنا

الى ان الله تعالى يجوز ان يراه المؤمنين في الجنة يرونه
منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق
فان المشبهة والكرامية انما يقولون برويته في الجهة والمكان
لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع
للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للاثبتين في امتناع
ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين
بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا
من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول
ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميها
الروية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة
الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله
منزها عن الجهة والمكان او لا والحق هو الامكان من المنقول قوله تعالى
حكاية عن موسى ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين
احدهما ان موسى ع سال الروية ولو امتنع كونه مرئيا لما سال
لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب
المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع
لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي
ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد
الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الروية على استقرار
الوجه

الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق
ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من
التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى عم من اعيان الانبياء
بل يجوز ذهابه عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم الرؤية
على اللازم شايع استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال
اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعمل
بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه بوجوه الاول انها لو كانت
بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول
بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه
مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر الثالث
الثالث لا يكون الجواب مطابقا للسؤال حينئذ لان قوله لن تراني
نفي لرؤيته لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام
على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك
واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق
السؤال لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤية
الله تعالى لا لرؤية آية من آياته واما ثانيا فلانه اراه الجبل اعظم
آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية واما ثالثا فلان الآية انما
هي جعله دكا الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار
الثالث ان موسى عم انما سال الرؤية بسبب قومه لا لنفسه
لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة

محل الغرض

فان قيل لم يعلم قوم امتناعها واجيب بانه تعالى صرح لطف الطحيت

لم يقل ارهم ينظر والى الجبل فاسعدا ما و لا فلانهم لما سألوا وقالوا

ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السوال باخذ الصاعقة

فلم يحتج موسى عم في زجرهم الى سوال الرويته ولتعمد لبيني فاخذ

الصاعقة دلاله على امتناع السوال لجواز ان يكون ذلك لقسرهم

لعجاز موسى عم عن الايات بما طلبوه تعنتا لا الامتناع ما طلبوه

واما ثانيا فلان تجويز الرؤية بط بل كفر عند اكثر المعتزلة

فلا يجوز لموسى عم تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا

اجعل لنا الها كما لهم الهة ردعليهم من ساعته بقوله انكم قوم

تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مومنين لموسى مصدقين بكلامه

كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب الرؤية ومشاهدة ما جرى

من الاحوال والاهوال الا انهم لم يقصدوا الطلب للجواب لانهم ولو

سمعوا الجواب يفهم الجزم بانه كلام الله تعالى ورد هذا بانهم كانوا

مومنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند

سماع الكلام فاختار موسى عم في الرد عليهم طريق السوال

والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق اضاف

موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها

لنفسه لراه لعلو قدره عند الله تعالى الرابع انه سال الرؤية مع

علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع

كما في طلب ابرهيم عم ان يريه كيف احياء الموتى الخامس ان موقد الله

تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الروية فيجوز ان يكون لاشتغاله
بساير العلوم والوظايف المهمة لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى
سالوها منه فطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا
للحق فاجتراء على السوال لتبيين له جلية الحال واجيب بان
التزام ان النبي المصطفى بالتكلم داخل وان في معرفة الله تعالى
وما يجوز عليه ويمتنع دون لما والمعتزلة ومن هو اهل حصل ظنها
من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي
لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق الروية
على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون لتكون ممكنا بل عقيب
النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الا
ستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو
من غير تقييد بحال السكون والحركة والا لزم الاختلال في الكلام
فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الروية فيها
قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال
السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان
فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم
وجود المشروط قلنا ذلك الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء
ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم مدخليته
العلة واخر ما يتوقف عليه الشيء فما حصل بمنزلة اللزوم لا يخلو
عنه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة

جواب آخر عن اعتراض المعترض في قوله واجيب ...

السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك
ظ ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم
ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس
الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب
من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء
يكون اكبر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة خلف وان قام باكثر
من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية
الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة
بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند
العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال
كونها مرئية بالضرورة لاتفاق العقلا لا يحقق امر صحيح حال الوجود
غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود
ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة
الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا
بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما
والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل
المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير
جائز لما مر في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث

اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سوى ما ذكرنا ان الاجسام لا تتوافق

وان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن

الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود

مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان

التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه ومن الوجود

فاذن العلة المشتركة هي الوجود وليس الا وانه مشترك بينهما وبين

لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة

الرؤية متحققة في حق البارئ فيصح ان يرى وانه هو المطلوب

اقول شمول الرؤية للجواهر ثم وما ذكره في دليله من ابتنائه

على اثبات الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين

وهو بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض

بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين

من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني

دون الاول [illegible] فقد اعترض عليه بوجوه منع

ما دل عليه كلام الامام [illegible] من ان المراد بالعلة ههنا

متعلق الرؤية لا المقتضي للصحة على ما فهم الاكثرون فاعلم

الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر

الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري

[illegible] ان ما لا يتحقق في الاعيان لا يصلح متعلقا

للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود

فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو المتعلق

و وجه الدفع ان الامكان اعتبارى لا تحقق له

في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية والكيفية علة الصحة يجب

ان يكون مختصة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان

المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رويته

بالضرورة الثالث ان الواحد النوعى قد يعلل بعلتين

مختلفين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون المعلول

المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد لا يعلل

بالعلل المختلفة انما هو في الواحد الشخصى ووجه الدفع

ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهر

والعرض بل يجب ان يكون مما يشترك فانا نقطع بانا نرى

شيئا و ندرك هويته ما من غير ان يدرك كونه جوهرا او عرضا

فضلا عن ان ندرك بالجملة خصوصية لاحدهما

كونه انسانا او فرسا او سوادا او خضرة بل ربما ترى زيدا

بان نستلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه

من الجواهر والاعراض ثم قد نفصل الى ما له من تفاصيل الجو

والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلم ما عنده

شيئا عنا وان استقصينا في التامل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية

هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى بها الافتراق وهذا

معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض فيل ان

ان الهوية فلا يتعلق بها الروية اصلا وان المدرك من زيد في تلك

الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها

اجمالا الا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة

قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء

اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد تسليم

كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين

الواجب لا يلزم من صحة رويتهما صحة رويته لجواز ان يكون

خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية

مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الروية عند تحقق ما يصلح

متعلقا لها ضرورية بل لا معنى لصحة الروية الا ذلك ثم الشرطية

او المانعية انما يتصور لتحقق الروية لا لصحتها واعترض

عليه ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب

وغيره وكيف وقد جزم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين

حقيقته واجاب الامدي بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن

يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه

ما ذكرتم وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا

يمكن الالزام معتقدا لا يتمسك به وقال بعض المحققين ان مفهوم

الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي

ادعاه اراد به ان الوجود وموضوعه ليس لهما هويتان متميزتان

بحيث يكون احدهما قائما بالاخرى كالسواد بالجسم فلو منافاة بين

بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى تصور . ومين
اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما
نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه بين
الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة
وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكره صحة رؤية
كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات
والقدرة والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ظاهر
والشيخ الاشعرى يلتزم ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على
جرى عادة الله تعالى بان يخلق فينا رؤيتها لا لانها يمتنع ذلك
لكن يلزم فساد اخر وهو ان يكون المرئى من كل موجود مفهوم الوجود
المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازى فى نهاية
العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئى هو الوجود فقط
وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة
لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية
ومنها نقض العلل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر و
العرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة
مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتبارى
محض لا يفتقر الى علة بل هى مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم
كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك
فى صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له فى الخارج واما

واما النقض بصحة الملموسية فهو اقول كما ان متعلق الرؤية شيء
بمعنى كونه مرئيا من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة
بل كذلك متعلق الخلق شيء بمعنى كونه مخلوقا مخترعا يقتضي كونهما
له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا يكون
مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية
ولا وجه له غير ان متعلق اللمس شيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه
من الموجودات الخارجية والاظهر الملموسية عبارة عن امكان
كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا يتحقق
اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا
تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية فنسبة ذلك ما قال
في هذه ينقل في تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحدهما
واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع
فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية
احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص فمن الكتاب
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر
اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل
بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية
ويستعمل بالى والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية او
عليه بوجه الاول لا م ان النظر الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء
مفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة و

فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار وقال الشاعر وشعث

ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حب الغمام ومن لم

اى العطاش ينتظرون مطر الغمام وجب حمل النظر المنسوب

على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر

الى الرحمن يأتي بالفلاح اى منتظرات لاتيانه بالنصر و

وقال الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال

اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب

عنهما بان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار موت

احمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية لبشارة

المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان

الحاصل بعض النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وعدم ابتنائه

واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد

من ائمة التفسير في القرون الاولى والتابعين اجمعوا على خلافه

وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار

مما لم يثبت عند الثقات ولم يعد بعلم الابيات لاحتمال ان

يكون المعنى في الاول يرون هلالا كما يرى الظماء ماء وصوب

بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية

بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها

وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى وهى العلو في الوقت ولذا

يرفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى اثاره من النصر

والظفر الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى للنصر

الظماء العطاش جمع الظمآن كالعطاش جمع العطشان

السجل الدلو ... والمراد هنا السجال العظيمة

الشعث ... مصدر الاشعث

المؤمنين يوم بيته وذكر بعض الرواية ان الرواية هكذا وجوه
ناظرات يوم بكر وان قال شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب
والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن
وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب في الثالث
بدون سماله ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية
كما هنا فالثاني ان النظر الموصل بالى موضوع لتقليب الحدقة
لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة و الخزر
والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا
يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند
تقليب الحدقة نحو المرئي ليتحقق مع انتفاء الرؤية يقال نظرت
الى الهلال فلم اره ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل
انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية
لنفسه وانظر كيف ينظرون الي والنظر لا ينظر اليه انما ينظر الى
تقليب الحدقة وقال تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى
يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وحمله مجازا
على الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب
ربها على ما ذكره علي عليه السلم وكثير من المفسرين واجيب بان النظر
الى حقيقة الرؤية بينهما ده النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة [illegible] لكم نظرت الى الهلال فلم

أي قبل كون ذكر اللغة

انه قلنا لم يصح نقله من العرب بل يقال انظرت الى مطلع الهلال
فلم ار الهلال وكذا يقال انظر الى مطلع الهلال حتى ترى
الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقي من الاشد
كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا للاسم
المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب
الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله وجنته وثوابه
ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لعدم قرب
الضد الى المجاز النسبي ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون في حق الكفار وحصرهم بكونهم محجوبين
عن ربهم فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية و
الحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله
تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور الائمة التفسير الحسنى
بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو اولى من
ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي
التفضل فان نيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها
بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي
اجزية الصالحات والنص من السنة قوله عم انكم سترون ربكم
يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها
ما روى عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلعم هذه الاية للذين
احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار

روى بتشديد الميم التضام والتضام اي لا تزاحم بعضكم بعضا ...
وروى بتخفيف الميم وضم التاء من الضيم وهو الظلم واصله تضيمون
نقلت فتحة الياء الى الضاد ...
لا يظلم بعضكم بعضا ...

يا جار همدان من يمت يرني من مؤمن كان او منافقا قبلا صدق رسول

كتبه ابن احمد محمد هادي عفي عنهما وعن جميع المؤمنين

الا الخبر او عده را
وفا كردن

النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا
يريد ان ينجزكموه قالوا ما هو الم يثقل موازيننا
ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا من النار قال
فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما
اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله ص ان ادنى اهل
الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه
وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه
غدوة وعشية ثم قرا رسول الله ص وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يعتمد من ائمة الحديث

دلائل منكر الرؤية

الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها
يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية
اما بانفصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي
في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في
حق الباري ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات
فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان
شرط الرؤية كما علم بالتتبع التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي
مستحيل في حق الله تعالى المنزه عن المكان والجهة واجيب
بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية
ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة
اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة والعرشا

اي الا مر متنبه

والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف
بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على ا
شتغالهم بغيره لتحسن اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرايط
عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل
من تلك الشرايط في حق رؤيتنا الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة
وكون الشيء جايز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا
في رؤيته تعالى لم يشترط شرط اخر غيرهما لزم ان نراه الان اذ لو
ما زعم الرؤية مع تحقق شرايطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان
لا نراه الان ولا نراه في الاخرة ايضا وذلك لان الشرايط التي
من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا يعقل بالنسبة
الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي
من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل ما يثبت
له تعالى اما لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث
فلو جازت رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويزه
سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي
لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس سفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع
وان اردتم به تردد العقل في عدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع
لان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة [illegible] او
[illegible] الى [illegible] عالمين بانه كل العلوم كالمجسطي والحرف

والجزء طالت ونحو ذلك مما يخلق الله فيه العلم الضروري باسبابها
وان كان شيء منها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به اعني بعدم
الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه كسائر ما بعد وجوده
لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل من يجدها
وبعد ملاحظتها لا يحتاج الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق
الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرايط رؤية شيء باجمعها
ولا نرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك
الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول
الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك
الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو الابعد لانا نقول هذا
التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي [illegible] وطول الامتدادات
الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل التفاوت لوجب
ان هذا المرئي اذا بعد عن البصر بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا
لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المص لا يلزم من رؤية
جميع اجزائه وان يراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره
بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر
الزاوية الحادثة وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف
ضعيف بناء على تركيب الجسم من الاجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير
ان يرى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان
قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه

لا يرد هذا على المص لان مذهبهم ان الجسم
ليس مركبا من اجزاء لا تتجزى

يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية
كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثله او ازيد منه يوجب ان لا يرى
الاضعف او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية اكبرها اقل من
يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل
يوجبه ايضا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت
في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون
بعض والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من
وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر
اسنادا للفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد
المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد
والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة
التفسير وبشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله
سبحانه وتعالى قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون
في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان
للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة
كلية وقد دخل عليها النفي وفيها رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو
يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة
الجزئية وكان المعنى لا تدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه
حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الا
ثبات للبعض فالاية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم في الاحوال

وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا تم عمومه في الاحوال
والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه
لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية مطلقا ولازم لها بل هو رؤية
مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اخذا من
النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت
القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما
رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم
فلا يلزم من نفيه نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة
المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى
لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله
تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا
ونسميه رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من
غير توسط تلك الجارحة وثانيها انه تعالى تمدح بكونه لا يرى
فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان
وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما
قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان
الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة
لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر
باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاستبعادهما فيما

الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما في الثاني فلان ادراك
بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة والتجربة واما رؤيته على
الوجه المذكور فاغنى من غيرها بل ولا يتوسط الدليل محض عناية الله
على عباده فلا يلزم النقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال
الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا واليما وسماه
ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل الملائكة
او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت
رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق
الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب
على انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق
الجهة والمقابلة بناء على ما هو من حال الاعراض وقوله تعالى حكاية
عن موسى عم تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام
على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان
التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال بعض
السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد
اختلف في المسئلة هل رايت ربك فقال انه بفؤادي واما الرؤية في النوم فقد
حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن

للتأبيد دائما لم يره موسى عليه السلام بعد عدم اجماعا والجواب منع كون
لن للتأبيد بل هو لنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها
قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي
الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب وارساله اياهم الى الامم لتكليمه
المنهم دا فالمرئي من تكلمه وقت الكلام لم يبق عنده اجماعا ولو لم
يره عنده ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون
حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى انه تعالى
لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا
في احتجاج المكذبين للرؤية وقوله وتسلك من سمعها لقولهم اشارة الى
الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج
الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل
على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين الذين ذكرناهما على دليل
الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى
الانتظار والى واحد الآلاء او مع النظر بمعنى الانتظار وقولهم صح
مع قبوله التأويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف
المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار (الجبل صح)
المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني
من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالآية وقوله

واشتراك المعلولات لا بد سبطي اشتراك العلل اشارة الى الثالث

من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل السمعي للاشاعرة على امكان الرؤية

منع صح وقوله مع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تقتضي

العلة موجودة وقوله والحصر اى مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو

لا نم ان الاشتراك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان

مشترك ايضا بينهما وعلى ثبوت الحكم فعطف على قوله ونفى الزائد يعني وجوب

الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي

نذكرها الآن منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا ثبوت هذه الامور التي

لعوض فان واجب الوجود تعالى لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات

لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وكان محتاجا الى الغير ومنها الملك

لان الملك — لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك

لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او ما هو منه

ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له

وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوق

لا ان — اى فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وان

كذلك لان الوجود — الوجود وكلها مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اى وجوب الوجود يدل

على انه تعالى حق اى ثابت دائما اى غير قابل للعدم والفناء ومنها الخير اى

اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير وذلك لانه قد سبق في صدر

الكتاب — صدر الكلام ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان

وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات

الباري هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها
الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه فان وجوب الوجود يقتضي
التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي
يجبر الشي على ما لا يقتضيه ولا شك ان وجوب الوجود كذلك لان كل
موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها
القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها
العشق منه لانه هو العاشق لذاته التي تنتهي جميع الممكنات واما اليد
والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضاء والتكوين فراجعة الى ما
تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عبارة عن الوجود والقدم
عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحدة ارادة مخصوصة والتكوين
ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان
اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله
ابن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا
صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة
على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى فيكون فانه جعل قوله كن متقدما
على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق
قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون
فلا يكون الكون اثر القدرة بل اثر التكوين والجواب ان الصحة هي الامكان
وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل بالامكان يتعلق القدرة به فتعلقها هذا مقدور لانه ممكن ووقوعه

فيقال

والتكوين بر[illegible]

هو الكون جو[illegible]

مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور
وجوده لا صحته وامكانه فاستغني عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون
فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير
والايجاد من الفاعل لا صحة الفعل في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذي
لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة
بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل
والترك فلا يحصل بها شيء احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة
اخرى متعلقة بذلك الطرف بعينه وتلك الصفة هي التكوين
قلنا كل من ذينك الطرفين يصح اثرا للقدرة واما يحتاج صدور احدهما
بعينه الى المخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف ولا حاجة
الى صفة اخرى غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث في افعاله تعالى الفعل المتصف بالزائد [illegible] الفعل
لا يخ اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا الثاني مثل افعال النائم
والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفاعله ذم او لا الثاني
الحسن والاول القبيح ويسمى حسنا والحسن اربعة اقسام واجب
ومباح ومكروه ومندوب لانه اما ان يستحق فاعله مدح او لا والاول
واجب ان استحق تاركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق تاركه مدح
والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان
بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل
والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات

على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين

له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه

بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه او اختلف حال الفعل في الحسن والقبح

بالقياس الى الازمان او الاشخاص والاحوال كان له ان يكشف

عما تغير الفعل اليه من حسن او قبح في نفسه وقالت الاشاعرة

لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن او القبح عائدا الى

امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه

المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال

قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه

لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ

من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وللاشاعرة قبل الشروع في

الاحتجاج من تحرير محل النزاع فيقول الحسن والقبح يقالان لثلثة الاول

صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة

نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل

قبيح اى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا

المعنى ثابت للصفات في انفسها وان مدركه هو العقل الثاني

ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان

قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة

والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا

عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول و

باعتبار فانه قد يكون مصلحة لاعدائه وموافقا لغرضهم ومفسدة لاوليائه
ومخالفا لغرضهم الثالث ما يتعلق به مدح وثوابه او ذم وعقاب
فالتعلق به مدح في العاجل وثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به
ذم في العاجل وعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء
منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل
افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك العقاب والثواب
وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال
كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه
ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع
النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا
ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك
بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك
بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة
كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم
اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا
القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما الكشف عنهما في
الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة او بنظر ثم انهم
اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها

ومقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله
صح

لا لصفات فيهما يقتضيها وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين
الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اى في الحسن والقبح
جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من
تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب
ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون
الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة
المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية عنهما مطلقا فقال
ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية
وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا
وظلما ومما يحرر محل النزاع [illegible] ذهب المعتزلة الى ان الحاكم بحسن
الاشياء وقبحها هو العقل اوردوا ولنا ان العلم بحسن الاحسان والعدل
والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل
من غير شرع ولهذا يجزم به منكر الشرائع ايضا ولو كان
بالشرع لما علم من غير شرع والى هذا اشار المص بقوله العلم بحسن
الاحسان وقبح الظلم من غير شرع والجواب انه جزم العقلاء بالحسن والقبح
في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال
مسلم والنقص ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وفي المعنى
المتنازع فيه ممنوع وثانيهما لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يحسنا
اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه
وقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح

وثانيهما [illegible]

لا تحصيل عنده ان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث

لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له

واما بالشرع فيدور والعقل الوجدان شاهد بقبوله لانتفائهما

مطلقا كونهما شرعيًا واجيبا بان لا يجعل الامر والنهي دليل الحسن

والقبح ليرد ما ذكرتم بل يجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق

الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وما التفاوت

الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح

فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ

فيلزم صوار حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل

بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان

باحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت

في العلم التفاوت الضروري جواب اعتراض بما يورد فيقال

لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت

بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل لو

ونفهم الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت

في تصورات اطرافها ولما فرغ من ادلة المعتزلة اشار الى

الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين فرع

الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كان عقليين لما اختلفا اي لما

حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق

قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق

اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه
وكذا الصدق على حسنه لكن تركه انجاء النبي عليه السلام فيلزم ارتكاب
اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن
الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب
والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان
التخلص وتقرير الدليل الثاني انه لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان
شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا لان شيئا من افعال المجبور بحسن ولا
قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد
ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على
مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم
الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف
فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور
عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب
بان المرجح هو الارادة التي ثبت بها الترجيح والقصد وصدور الفعل
معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون
العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجواب واستغنائه
تعالى بيان على انتفاء القبح عن افعاله وقد اجمعت الامة اجماعا
مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة
من حيث انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا
ترك واجب واما المعتزلة فمن حيث ان ما هو قبيح يتركه وما يجب يفعله

لان الله تعالى مستغن عن غيره فيما كان او حسنا وعالم بحسن
الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبح المستغني عنه
لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم النسبة ذهب الجمهور
الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر
على القبح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من
نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون
قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح لانه يدل على الجهل
او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل
القبيح ممكن في نفسه لذاته والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة
ولكن هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق نفي الغرض
يستلزم العبث ولا يلزم عود الى الداخل اختلفوا في ان افعال الله تعالى
هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل
افعاله تعالى بالاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا
في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا
للفاعل الا ما هو وجوده اصلح له من عدمه وذلك لان ما
استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا
بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة
فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق
من عدمه وهذا معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده
وناقصا بدونه واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غيره

الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره وان كان
اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصح ان
يكون غرضا لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح
وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي
عما يراد قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب
الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة
بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى
الله عليه وآله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب
المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر
وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار
المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح
وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح [illegible] والمنع فانه تصرف
في ملكه [illegible] ما شاء والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما
يراد قبيح [illegible] والمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور
كما [illegible] امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا
من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه
فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر [illegible] وكذا النهي
واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه
خالق للكائنات بقيديته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة اي علم
ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا

عنه وقال البعض الافعال مستندة الينا كما نشاهد وعلى انها
غير متعلق بالبعض بكاين بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة
من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم
ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون
الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه فيلزم ان يكون اكثر
ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى الطامة لا يتصور ولذلك
دليل عليه من عباده كما انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب
بن عباد ورأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني فقال سبحان من تنزه عن
الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء
والمعتزلة قالوا التعلق بينهما لازم وذلك لان الله تعالى لم يرد الا
الايمان والطاعة مطلقا حتى لهم بعضا لزم التعلق بين الارادة العباد الايمان
والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا تعلق بينه لان علم وقوع ذلك الكفر
اذا اراد وجد القوم داره رغبتهم واختيارهم لا الالجاء والاضطرار فلم
يبطل وهذا البيتي لانه لم يقع مراده ووقع مراد الكافر والعاصي
ويكفي بهذا القصد ويتعلق منه انه تعالى علم عدم وقوع ما التي
فعلم استحالة تعلق ايمان بعلمه تعالى جهله والعالم باستحالته لا يريده
والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه
او وجوبه والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا في ان
افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله
تعالى او تعالى فقيل انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد

والاحوال الكلية والنار بعضه فذلك هو الانسان مثلا وان كان
الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما ينسب الى من قام به لا الى
من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى ان ليس لقدرتهم تاثير فيها
بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم
يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد
مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في
وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة
بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار
المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل واحد يجد في
نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى
المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاوليين تتعلقان بقدرته واختياره
وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخريين اذ لا مدخل
في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين
الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود
القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرها
في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كا
لفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما
كون المدار علة للدائر ولا من العلية تسليم ثبوتها بالاستقلال
بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك
المعتزلة

الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان
موجدا للفعل بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر من
يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما عند
المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على
مذهب غيرهم فلانه لا بد من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا
يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانتقال الكلام
الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب
الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل جاز ان يوجد
معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى
مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه
واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره
واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا

اقول وبهذا التقرير حيث عممنا المرجح سقط الجواب بان ترجيح
المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان
لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى
مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب التلخيص
من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح
في الفعل الاختياري لا على القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد
المتساويين بلا مرجح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين
وان كانا متساويين بلا اختيار ... ثم اجاب المصنف بقوله و

والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يمكن
من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما و
تعلق الارادة الجازمة به لما صدر فيجب الطرف الذي تعلق به
الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه قوله
كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل
على ان الواجب تعالى لا يكون ايضا موجبا للفعل بالقدرة والاختيار
فان ما ذكرتم جار في حقه ايضا واجاب الامام عنه بان
ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله
فيه بلا ارادة واختيار دفعا للتسلسل في الارادات التي
تفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى
ارادة اخرى ورده المصنف بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان
لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا
وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح
وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون مضطرا ايضا والفرق
الذي ذكرتم في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان
الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة
التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان ما ذكره من

الفرق ح

بين ارادة العبد وارادة الباري في تخصيص المرجح الى قوله يحتاج
فلا يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا
ان يمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب

ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان صادرا محتاجا الى مرجح
قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه
واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق فى الازل بالفعل
الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى
مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا بالفعل وح لا ينحل النقض وتتم
الجواب اقول لحصول الفرق ان المرجح فى فعل العبد يجب ان لا يكون
صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد
مستقلا فى فعله والمرجح فى فعل البارى لا يجب ان لا يكون صادرا
عنه فلا يلزم عدم استقلاله فى فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا
اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل
او غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا
آنفا فهذا الفرق يفيد افتراق الصورتين فى الاستقلال وعدمه
وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما فى الاضطرار وعدمه وهذا
هو المطلوب لان الناقض يدعى لزوم كون البارى تعالى مضطرا فى فعله
لا مختارا على ان قوله وحينئذ لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان
صادرا محتاجا الى مرجح آخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر
لو كان صادرا عنه باختياره واما اذا كان صادرا عنه لا باختياره
فاللزوم ممنوع فبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين الاستقلال وعدمه
ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
اذ الايجاد لا يتصور الا بالعلم بالموجود وهذا اصح الاستدلال فاعلية

بوجوه

بما علمه العالم على عالمه الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى والناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص منبعث عن شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بمفاصل حركاتها واوضاعها التي بها تحصل تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب

عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال يعني لا نسلم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والمتقنون لحكمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد لا بد فيه الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون

ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل
من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا
جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الاخر
فلزوم الترجيح بلا مرجح لان القدرتين مستقلتان لكل من القدرتين
بالتاثير من غير تفاوت واجاب الكاتبي بقوله ومع الامتناع نمنع
ارادته تعالى بخلاف الصورة المفروضة لم يقع مراده تعالى لكون
قدرته اقوى فان المفروض استواءهما في الاستقلال بالتاثير وهو الذي
لا ينافي التفاوت في القوة والشدة ومنها انه اي الفاعل يجب ان يكون
مخالفا للفعل في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث يجب
ان يكون الفاعل للحادث مخالفا للفعل في الحدوث والعبد محدث
فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث
اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يوثر الفاعل في الماهية بان
يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا للفعل بنفسه لجاز ان
يوجد جسما اذ لا مصحح لتعلق الايجاد للفعل بنفسه هو الامكان
وهو متحقق في الجسم واجاب الكاتبي عنه بقوله وامتناع الجسم للعجز يعني
ان امتناع صدور الجسم من العبد بسبب العجز ومع العجز لا يمكن
ان يصدر عنه الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة
للامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان
قادرا على الايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله اذ حكم الامثال
واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الان

ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان نقلنا الجهد في الذنب ولا
احتياط واجاب المص عنه بقوله وتعدد الاثر في بعض الافعال لتعدد
الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعدد فيه الاثر مثل كثير
من الحركات وبعضها يتعدد فيه الاثر لكن لا ذنب علم و قد علم
بالنسبة بل بسبب تعدد الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول
ومنها انه لو كان موجد الافعال لكان بعض افعاله خيرا من فعله
تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى
ولا شك ان الايمان خير من خلق المؤذيات واجاب المص عنه
بقوله ولا تسبب بالخيرية فعلنا و فعله يعني ان النسبة بين الخيرية
انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان
الامة يجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل وجوبه على نعمة الايمان
بأن بالجاد والمبدأ يصح الشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر
العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه و توفيقه
على تحصيل اسبابه والسمع مناول ومعارض بمثله يعني ان الدلائل
السمعية التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا عشرة بعضها صفات
يكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء
او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او نحو ذلك في
الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا وهو قوله تعالى لا اله الا هو خالق
كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على
خالق لبعض الاشياء كما افعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين

فلو كان الايمان ص

لله تعالى على الاولى لشكر العبد على فعل
نفسه واجاب المص عنه بقوله والشكر على

كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد وكذلك قوله تعالى

الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه

بقدر ونبه بلام الحصر في قوله هو الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر

كما ذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات

المحض صح معه الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا الى الذات

اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم

ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير ولعلى

الجميع خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا

القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات

الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه تعالى بما في القلوب من

الدواعي والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريقة ثبوت

اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام

اشارة الى ان تحقق اللزوم وثبوته واضح لا ينبغي ان يشك

فيه ولهذا استدل بالآية على عدم كون العبد خالقا لافعاله

على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها

وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب

اجعلني مقيم الصلاة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله

تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله تعالى يريد الايمان

وساير الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى

وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله مدفوع بالظاهر ونحوها

كذلك

الخالق وفيه

والحصر فيما اذا كان ضميرا اثنان او ضميرا ابهام تفسيره صح

الملزوم صح

ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله
كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم
في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه
من الاحاديث الدالة على كون كل الكائن بتقدير الله تعالى ومشيئته
فحسبها ما ستاوله وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها
تاويل عام هو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل في
الجملة ولا شك ان الله تعالى سبب لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل
فلهذا السبب جاز اسناد افعال العباد اليه واما الحصر فليس
تعالى كما يدل عليه بعض الايات فبحسب الادعاء لان الاقدار والتمكين
وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غيره ويعارض من
بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم
وهي ايضا انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد الافعال الموضوعة
للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي
الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير
فان الله به عليم وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا
يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت
كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق
وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين

العلماء

أخلق لكم من الطين وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير والإحداث
كقوله حكاية عن الخضر أحتى أحدث لك منه ذكرا والا
تبداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وأمثال ذلك
كثيرة في القرآن واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل
بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا عن الترتب
العادي او حمل هذه الاسنادات مجاز الكون العبد سببا
لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقة
الخلق فانه بمعنى التقدير واما على رأي الامام وهو ان مجموع
القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله من
غير اختيار للعبد فيه بجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد
اعتراض ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة بانه لا
مانع من الايمان والطاعة ولا الجا الى الكفر والمعصية كقوله تعالى
وما منع الناس ان يؤمنوا كيف يكفرون بالله وما منعك ان تسجد
وما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق
بالباطل ولم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن
ومنها الآيات الدالة على الافعال العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتاخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وليست
بالسببية من ان فعل العبد بارادة الله تعالى لكنه جرت عادة الله
بعد خلق جرى العادة فلذلك وترتب عليها واما على رأي الامام فالجواب

ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته بمشية الله تعالى لقوله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار فانه يجب بحسب الحس ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الايات الواردة على اسناد الافعال للعباد اسناد الفعل الى فاعله وهي اكثر من ان يحصى لشيئا من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وفيه وفي تحرير محل النزاع ان هذا البحث المتنازع فيه وفي النصوص لهذا تعارضت فلا يصلح فيه شهادتها خصوصا في المسايل اليقينية فوجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح ممنا لان الشواهد العقلية القطعية من الايات وقف عليها كثيرة ومنها انه لو لا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي صلعم والشيطان وكان التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق الارادته وارادة غيره مع ان الفرق بين ذلك بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير العبد واجيب بانه انما يرد على الجبرية النافين للقدرة للعبد واختياره ولا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وساير الغرايز وان الثواب والعقاب كساير

بالمحلية

فعل الله تعالى وتصرفا فيما هو حقه فلم يتوجه سؤال المذمة عنه

كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان عدم فرقا بين

الفعلين في المحل قبيح لله تعالى لانا في فرق فيهما بوجوه آخر

ومنها ان من افعال العباد قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم

والشرك لو نحو ذلك ومنها ان فعل العبد وجب الوقوع و

امتناعه تابع لقصده وداعيه وجودا وعدما وكل ما هو كذلك

لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد

جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب

البتة وعلم ان دخول النار محرق فلم يكن له داع الى دخولها

لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون

في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد ضرورة ان لا يجد له

عند ارادته ويجده عند كراهته واجيب بان ما ذكرتم بيان

الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع

وربما يقع الفعل بتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فيبعض الكبرى

لو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون تبعا لارادة

الله تعالى عند وقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه

لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوقين ليصح اتصافه بها اذ لا

معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا

قائما قاعدا الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه الاسامي انما يطلق

مطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من صفات

مسل

الطعام

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اصح

قد او خلقه الله تعالى محالها و فاقا و لا يتصف بها الا محالها
نعم لو سلم صحة هذه التسمية بناء على اصطلاح الفاسد و الحلا في
المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام و اعلم
ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم و رأوا ان بعض الافعال
المترتب على اخر يصدر عنهم و انهم لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم اسناد
اسناد الفعل المترتب الثاني فقد تعمدوا فيه ابتداء لتوقفه على القصد
قالوا انا لتوليد هو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد و
حركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء
قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشرة
و متولدة فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل اخر هو المباشر
كحركة اليد الذي حدث بسبب فعل اخر المتولد كحركة المفتاح بسبب
حركة اليد و اختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر
او لا فذهب المعتزلة الى انه من فعله كالمباشر و ذهب الاشاعرة
الى ان المتولد من فعل الله تعالى و اختار المصنف مذهب المعتزلة و
قال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة و كذا حسن الذم على البعض
لبعض من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا و قالت الاشاعرة
المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سبب يصير الفعل
الذي يترتب هو عليه يجب فالواجب غير مقدور و المعتزلة قالوا هذا
الوجوب انما يكون باعتبار السبب و الوجوب باعتبار السبب وجوب
لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا

بحث التوليد

احتراز

والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق جواب لجزاء ضمن تمام ورده
على دليل المعتزلة فتقيان حسن المدح والذم لا يدل على اثبات
المتولد الثاني وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا انه
لا غيرها فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم
ان الحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان
الاحراق عندنا الالقاء حسن لما فيه مراعات العادة وعدم
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم الجبر او الالزام صح
في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا قد اشتهر فيما بين اكثر
اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره ومنها افعال
افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق وقال الله تعالى
فقضيهن سبع سموات اي خلقهن وقال تعالى وقدر فيها اقواتها
اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل
عندنا القدرية وان كان المراد بها الايجاب او الالزام كما في قوله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم
الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وهذا معنى
قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد بها الاعلام والتبيين كقوله
تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية
وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا ها لك
وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشارة
بقوله صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين عليه في الحديث الاصبغ

تفسير القضاء
القدر

محفوظ

لما روى الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب
عليه السلام بعد انصرافه من صفين وقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام
أكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال عليه السلام والذي فلق الحبة
وبرى النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا
تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب
عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال مه ايها الشيخ عظم الله اجركم
في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا
في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ
كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حاتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب
والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله تعالى لمذنب
ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم
من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود
الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها
ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا
ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال
الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من
عند الله تعالى والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا
اياه ... والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة ...

وظاهر ان هذا الحديث
لا يوافق شيئا من المعاني
المذكورة وارادة الثالث بعيد
محل تامل

اقول الحديث محل تامل نظرا الى جعل القضاء والقدر في هذا الحديث بمعنى الايجاب [illegible]

والهدى مقابل للرد والاول من مستفاد عنه يعني يطلق الاضلال
على معاني ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة
الثالث الاهلاك والهدى مقابله فيطلق على مقابلات المعاني
الثلث المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك
والاضلال بالمعنيين الاولين ممتنع عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى
منزه عن فعل القبائح واما الهدى فيجوز ان تسند اليه تعالى فهو بالمعاني
الثلث واما الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل الله
فاولئك الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا وغير ذلك واما
الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على
انه لا يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله
تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه تعالى يعذب
اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر
من الله تعالى واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن
نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى
والجواب عنه بقوله وكلام نوح عم مجاز فانه تسماه فاجرا
كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم
اهل الجنة والخدمة عقوبة والجواب عنه بقوله والخدمة ليست
عقوبة للطفل بل تكون اصلاحا لها كالفصد والحجامة الثالث ان
حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من الدفن والتوارث والتزويج و
الصلاة عليه كابيه فيعذبه الله كابيه والجواب عنه بقوله

معاني م

فما ورد في الآيات من اسناد الاضلال الى الله تعالى فهو بالمعاني الثالث صح

للمعاني م

ويهدي به كثيرا صح

والتعبد في بعض الاحكام جايزة ولا يلزم منه التعبد في ساير
الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل
بدونه هذا اختلفوا في ان التكليف حسن وكان واجبا المصنف اولا
واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق
التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه
بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان
ثم مداواته فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجاب بان الجرح
مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا للتخلص عن تلك المضرة بخلاف
التكليف فانه فيه نفع عظيم ليس هو التخليص عن التعذيب الحاصل
بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني
ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط
فيها رضاء المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه
رضاء المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضاء المكلف قبيح
واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء الجانبين لاختلاف
اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان النفع
الحاصل بسببه لا يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا
المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا
يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب
عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج المنعم بسبب توقع الشكر
في مقابلها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله لخ

والذكر ليط ولان الشرع يحتاج الى التعاضد المستلزم للبقاء

استعمالها للرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر

الانذارات المستلزمة لافادة العقلاء زيادة الاجر والثواب

اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وبيان ذلك

ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه

لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور

التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد مدة حياته وانما

تتيسر بجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل

لصاحبه بازاء ما يعمل له الآخر فيتبادلوا ذلك فهذا يخبز

لذاك ويخيط واحد لآخر ويخدم الآخر الآخر له وعلى هذا القياس

سائر الامور فيتم امور معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل

ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا

الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل

لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه و

ذلك يدعو الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج فيختل امر

الاجتماع ونظامه والمعاملة والعدل لجزئياتها غير محصورة لا

ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع

يسن ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة

والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة

لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق

الا شيئها باختصاصه بايات يدل على انه من عند الله تعالى
وتلك هى المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال
الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على
المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب
يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة
اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع وللمجازي
ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات
المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحفظ التذكير
بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق
عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق
والى الاعتراف بوعد ووعيد وعقاب اخروين والى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد للسنة التي يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع
وتلك السنة اعنى الطريقة التي يسنها الشارع ويدعو اليها العباد
استعمالها في امور ثلاثة الاول رياضة القوى البدنية بمنعها
عن متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة
الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة
عن عوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت
الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء
كما هو المعول في الدنيا من زيادة الاجر والثواب في الآخرة فهذا

بيان حسن التكليف على رأي حكماء الإسلام والجواب لمن جوّزه

عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب أم لا فنفوا الاشاعرة

بناء على أصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة

واختاره المص واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح

لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والملذات فاذا

علم انها حرام ارجعته والزجر عن القبائح واجب وشرائط

حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكانه متعلقه وثبوت صفة زائدة

على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع

القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكان الالة

الشرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها

وما يرجع الى فعل المكلف به ومنها ما يرجع الى فاعل التكليف

أن الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف

بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة فيه

لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف

من الاشتغال بمباشرة الفعل زمان وجوبا بعد فيه واما

ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده والبه الاشارة

بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة الثاني

اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا

ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما

الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب

في النفس يرجع الى نفس التكليف ما لا

وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص
الثواب فيكون جورا وان يكون الفعل ممتنعا على البلادة بجعل بالحجب
فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون
قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من
آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقة اما علم عقلي او سمعي واما
ظن واما عمل اي ما يكلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا
وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجود
الاله تعالى وكونه عالما قادرا الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف
السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل
لنا الا من طريق الشرع وخبر النبي صلعم كالعلم باحوال القيامة
واما الظن فكثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل كالصلوة
والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولا يصل الثواب التكليف
لا بد ان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع للتقصير المنعقد على
انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يكن ايصال الثواب اليه
المكلف والثاني الفاسد بان الملازمة ان التكليف يستلزم المشقة
والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما فلو كلف
وانما انتفى الثواب دايما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه بامه
اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المومن
والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان السايل ان يقول
من شرايط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف

انما تكليف الكافر مفسدة لانه شقي في الدنيا وعقوبته في الاخرى

اجاب بقوله وهو مفسدة لا من جنبة التكليف بخلاف ما اشترطناه

يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من

سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة

الحاصلة من التكليف الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة التكليف هي

الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا

لا نسلم ان التكليف الكافر لا فائدة فيه بل الغاية ثابتة وهي التعريض

للثواب لا الثواب والتعريض ثابت بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى

المؤمن واما الثواب فهو فائدة امتثال المكلف للمكلف به لا فائدة

التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى

الطاعة ويبعده من المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند

المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف

فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا

علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا للغرض

كمن دعا غيره الى الطعام وهو يعلم انه لا يجيب الا ان يستعمل

معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب

كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان

من المكلف وجب على الله ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما

شرط في التكليف باللطف فيه العلم بالفعل ووجود القبح منفيه والكافر

لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة ثانيا

والغاية ما تبحث جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف صح

حاصل بالنسبة الى الكافر

كما بالنسبة الى المؤمن

الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى

تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة

المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة فلم لا يجوز

ان يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا نعلمها فلا يكون

واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها

وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان تكلف مع وجود

اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مومنا لا

كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الطاعة فيه عنده والثاني اما ان

يكون الكافر عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجود

ها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه

هو ما حصل الطاعة فيه عند حصوله وترجح وجوده على عدمه لجواز ان

يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار

الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه

ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين محال وقد صدر ما ينافي اللطف عنه فلانه

تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار

وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى الياس فلا ياتي بالطا

عات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة

لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمتنع عنده من الا

قدام على المعاصي والاخبار عن الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة

الى الجاهل كان لهذه المفسدة مستغرقة فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى

بل اللطف كما ذكرنا انما
انما يقرب حصول الطاعة فيه
ويرجح وجوده على
عدمه ويجوز ان
يتحقق مع الوجود
اللطف معارض

حتى يفضي الى الياس فيقبح منه تعالى التعذيب فعلم منه ان دون
الذم المكلف اذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه
لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب
عنه ح لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم لطفت لي كما
قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا لولا
ارسلت الينا رسولا فانا خزينا يدل لو منعهم اللطف وهو بعثة
الرسول كان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال ح
اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق على
القبيح غير مختص بالخالق بخلاف العقاب المستحق للكافر ولهذا
لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح فعله لا يسقط من الباعث
حق الذم كما ان لابليس حقا في ذم اهل النار وان كان هو الباعث
على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد ان يكون بين اللطف
والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون
حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن
كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح فلم
يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من
الافعال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذا اشار بقوله والا لرجح
بلا مرجح بالنسبة الى النسبتين وعنى بالنسبتين اللطف والملطوف
فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء
الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا من اعتبار عدم الا
شروط وذلك م

الالجاء في مفهومه كما ذكرنا و يعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا
يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل
لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما
لم يكن داعيا الى الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا
في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل
اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة
التي بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف اولا
و يزيد اللطف على جهة الحسن يعني لابد ان يكون اللطف مشتملا على
صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا و يدخله التخيير فيه م
يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد
من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة للملطوف فيه من الاخر فيقوم مقامه
و يسد مسده كالكفارات الثلث و يشترط حسن البدلين يعني و يشترط
في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا و يقوم مقام
الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح مع ان بعض الالم قبيح لصدوره
عنا عما صدر وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى عنا وحسنه اما لا
ستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او بحسب عادت
او على وجه الدفع ولا يحسن المشتمل على النفع من اللطف لان من وجوب
اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا المصلحة
في الدنيا اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او نحوها
والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او ... او رخص او غيرها

ما صح هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم
او بعض وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة
عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتداة بها او بطريق المجازاة
او سواء عقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام
لا ماذا اتها او هي صادرة عن الظلمة واختار المصنف ان
بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة
عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جريمة له وبعضها حسن
يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنها اما الاستحقاق
او اشتماله على نفع زايد على الالم او على دفع ضرر زايد عليه او
كونه على مقتضى العادة كما يفعل الله في الحي اذا القيناه في النار
او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصايل فانا
اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه
قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء هو المشتمل على النفع
الحاصل للمتالم مشروطا باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه من
النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله
تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على
مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيلا قد
علم مصلحته لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف
المكلف في الحسن يعني ان اللطف بمجرده في الم المكلف لكونه حسنا
بل لا ان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف تقابلها الثواب

مقام

لا بد فيه ان يكون في
مقابلته عوض من حصول
نفع او دفع ضرر صح

المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن لنفع في حال

اللذة على المطيعين يعني ان الالم انما يحسن في حكم المنفعة اذا لم يكن ثمة

تلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى النفع بدون الالم

وكان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل

اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم بكون

المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في

النفع الذي تتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ الى حد لا

تتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الا

ختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق

خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء

واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع

يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد

الاستحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا

وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال

الالم وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت

علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما تستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار

او اباحة وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار

والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها

العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه

يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظالما والظلم قبيح على الله تعالى

بالمضار صح

لا الالم

ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى
لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع
ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة
الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول
الم او مستند الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون
الله تعالى سبب الالم فكان العوض عليه او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند
امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة
الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما تستند الى فعل العبد
اي الغم المستند الى فعل العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا
عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول
ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيهما ومنها اي من الوجوه التي يستحق
بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء
كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او للندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله لان الامر بالايلام مستلزم الحسن
والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم
حد ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض
يجب على الله تعالى لانه مكنه وجعلها مائلة الى الايلام مع امكانه
عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح
القبيح وكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل
اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القي الصبي في النار احترق

فيه

او شهدا مدنا بشهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا
لا على الله تعالى اما القاتل الصبي فلان فعل الالم واجب في الحكمة
من حيث اجرى العادة والله تعالى منعنا من القايد و نهانا عنه فصار
الملقى كانه واصل الالم اليه فلهذا اوجب على الملقى العوض دونه واما
شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على ايصال الالم من
جهة الشرع فصار وكانهم فعلوه والانتصاف اى استيفاء المظلوم من
الظالم واجب عليه اى على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى
اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع
تمكنه من منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف
منه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح
وواجب سمعا ايضا لما ورد في القران من ان الله تعالى يقضي بين
عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض له
في الحال يوازي ظلمه فان لم يكن له عوض تفضل الله عليه بالعوض المستحق
عليه ورده الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله
اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعها ولو تبين له انقطاعها
الله عليه اى على المظلوم مثلها اى مثل الاعواض لئلا يتألم بانقطاعها
وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اى بتلك الاعواض جزءا
من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان تفرق
الناقص على الاوقات فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي
النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من الناسخ ولا يجب دوامه اى دوام

فالشارح
الالام ح
جزاء
بما

العوض لحسن الجزائية بما يختار معه الالم وان كان منقطعاً اي لان العوض

انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها العاقل

المؤلم من هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون

بحيث يختار ما للالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب

ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع

لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام

مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد انتفى ورده المصنف بقوله

يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نسلم ان المانع هو

الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في

الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء

تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وحينئذ

اللزوم لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستحق على التالم عوضاً

فيجب ان يوصل فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع العوض تالم

به واستحق عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه

يؤدي وجوده الى عدمه فيكون محالا فالانقطاع محال ورد المصنف

بقوله والالم على القطع ممنوع مع انه غير التراخي يعني انا لا نسلم انه يتالم

بانقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا

يتالم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع في العوض المستحق على

الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا

دائما ولا يجب اشعار صاحبه الى المستحق للعوض بايصال عوضا بحلا

الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان
يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا
بل يجوز ان يوصل عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل
فيه النفع بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون من جنس
ما ألفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكح
لانه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي
لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الا
خرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم
وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا واستحله الظالم
من المظلوم وحصل للمظلوم نفع بخلاف العوض عليه فان
اسقاطه عبث لعدم انتفاعه به والعوض عليه تعالى يجب زائدا الى
الرضى عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا
على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا
يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون
ظلما والاجل للحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول
يجوز فيه الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت
حيوته ايضا وقال ابو الهذيل بموته البتة في ذلك الوقت وقال الكعبي
للمقتول بل يعيش البتة الى اجله هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا
للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين
ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لانه بالاجل ينقطع التكليف عن المكلف

وعنده انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما
يصح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة
قبل ان تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك
منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله تعالى منع
من الانتفاع به وما كان حلالا او مباحا مما اتى العبد منه
بسبب فيعتبر العبد هو الرازق لغة والله تعالى ليس رازقا
لذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير فعل فهو من الله والرازق له
ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيل قد يجب عند الحاجة
وقد يستحب اذا طلب التوسع على نفسه وعياله وقد يباح عند
قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب
المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو
ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان
والدواب وغيرهما من المأكول وغيره مباحا او حراما مملوكا
او غير مملوك ويخرج ما لا ينتفع به وان كان سوق الانتفاع لانه
يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك
لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد مستوفي رزقه ولا
ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وقد ذهب بعضهم الى ان
الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير
والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غير طعام
وهو رخص وغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان

سعر لـ
شيء للجام

في الرخص والغلاء صح
ولا بد من اعتبار عادة الوقت والمكان

انحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا فى ذلك الوقت
والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع
على ما جرت العادة لكونه عوضا فى ذلك الوقت وذلك
المكان ويستند الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين
ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة
الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند الينا ايضا كان يحمل السلطان
الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس الى غير ذلك
من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك

ذهب

والاصلح لا يجب على الله منه لوجود الداعى وانتفاء الصارف
المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على
ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف
واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عنه تمام العلة
المدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك واين هذا
من ذلك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تحصى وتعد
لنذكر بعضا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالانواع
والافات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله عند حد البلوغ
فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه والعياذ بالله حتى يفعل ما يوجب خلوده
فى النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين
وتبقية ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده ولكن
لا يكون بهذا اضاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للمتفضل مجال

ذلك صح

تمام المرض

تعلم به

خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية
للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله
شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء
سوالا من الله ثم ان يغيرها هو الواجب عليه ومنها
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاى قدر يضبطونه في
في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله ما
هو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى المقصد الرابع في النبوة
وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي
ماخوذا من النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه
او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على
الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى
فمن قبيل المروة واذا تم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد
يختص بمن له كتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كما
عند النقل فيما يدل عليه العقل اى يستقل بمعرفته مثل وجود الواجب
البارى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم عن النبي فيما لا يدل اى
لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ولئلا يكون
الناس على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان
بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها
لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن
تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى معرفتهما واستفادة النافع

والضار ان من منافع الاغذية
والادوية ومضارها التي
لا تفي بها التجربة

التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ
النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون
فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان
حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي
تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات
والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات
والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة
العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب
والعقاب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا من السيئات الى غير ذلك
فيحصل اللطف للمكلف اي فيجب الانبياء لطفا من الله تعالى
بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة كانت اما الا
ما توافق العقل فلا حاجة فيه اليهم ولا اليها وما يخالفه
العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما فهم من ان ما
توافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني
ما لا يستقل العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف
في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف
بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك
المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من الضعف لان قرب الطاعة
الى ما يكون انقيادا لاشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة
ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو

متعلمهم

بعثتهم بدليل

متابعته للمبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته
وضدها يعني لو صدر عنه الذنب لزم وجوب اجتماع الضدين
وهو وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على
وجوب متابعة النبي ع م ولقوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار
عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه
ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها
ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله
تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من
لا تقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف
يسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن
واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما
لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك
منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد
النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لان المراد به النبوة والا
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان الذنب باغواء الشيطان
والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم و

بحه
كبير

سرزنش
از اللوم

ويقصدوا انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا
المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعه واللازم قطعي
البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا من عند الله
من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله
تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن
المصطفين الاخيار بقي الكلام في ان العصمة عن اي معصية تجب
فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا
لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما
ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا
او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة
وشتمة وهمة بمعصية وكل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها
والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه
القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن
الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب
مع قولهم بان كل ذنب كفر وقد جوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا
عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء
الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد
البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة
الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا
وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ايضا ولو سهوا والمذهب عند محققي الا

سرار
لعذا م

الاشاعرة ومنع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة
مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين
منه الاشاعرة وابوهاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا
فالمنع ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر
من كلامه والمقرر بينهم في الشرع فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة
لا تفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل
بالوثوق بقوله وفعله والمنافعة قبل البعثة عن واجبه وبعد البعثة
انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما
ليس بذلة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا عن جائز
ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة
ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن واللوم
انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به
النبي لتنبيهه وتلجيه لكثرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد من
الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا
من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات
للعموم كل فعل وترك فالمسارعة المفضي اليها او كونه من زمرة الا
خيار لا ينافي صدور ذنب عنه سيما سهوا ومع التوبة والتخلية
وفضالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير القبيحة
عمدا محل نظر ويجب الطاعة في النبي صلى كمال العقل والذكاء والفطنة و
قوة الرأي لان من لا يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد ولا

والامور والاوامر ونواهيه وكيف يتصور عدم السهو لانه لا يسهو فيما
أمر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور ربما له دعاة
وعدم كل ما ينفر عنه كدناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة
والغلظة والابنة وشبههما من الامراض التي ينفر عنها الطباع كالبرص
والجذام وسلس الريح والاكل على الطريق وشبههما من الامور الخسيسة
وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجز على
يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة
ومطابقة الدعوى فقيد بذلك احترازا عن الكرامات فانه لا
يكون مطابقة للدعوى لعدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص
والمعجزة المكذبة لدعوى النبوة ايضا والمصنف يسميهما معجزة كما سيأتي
واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم
ينبغي ان يذكر هنا قيد آخر وهو عدم المعارضة ليخرج السحر
والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه
كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق بكذا فان انه
كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى
اقول قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما يكون
ظهور المعجز طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري
بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول
هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال الحجة ان يخالف هذا الملك عادته

ويقوم على سريرة تلك المعجزات ويعتقد فعصل فانه يكون تصديقا له
ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل
وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في
العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بل الجامع لافادة اليقين في العلميات
التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال
انما هو للمشاهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح
والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القراين في افادة
العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة
العصر اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره
وعنده حجب لا نطلع على تحريكها احد سواه وصل مدعي الرسالة
بحجة ان الملك يحرك تلك الحجب في ساعة ففعل وقصة مريم وغيرها في
تعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو
خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات
المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة
الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم على ما يدل قوله تعالى كلما
دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة اصحاب الكهف
كما دل عليه قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرهما
واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر من غير
النبي لكثر وقوعه لصدوره من غير النبي بالطريق الاولى ومن غيره فتخرج
عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه ونقرر الجواب بانا لا نسلم

وخروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء

وليا لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشارة بقوله ولا يلزم

خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق

من غير النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم

انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم

انحط ولزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم التنفر

عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة

نبي اخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره

انما هو بظهور الامور الخارقة على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا

لزم عدم تميزه باهر اخر وهو ممتنع فان النبي يتميز عن الولي بدعوى

النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي لا يلزم عدم [illegible]

ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي

لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت

الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعي دلالة كل خارق

على صدق النبي وليس كذلك بل الخارق بشرط مقارنة الدعوى

والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره

على يد كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم

لان مبنى ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي انما يوجد في الانبياء والصالحين

من عباد الله تعالى وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية

معجزاته قبل النبوة تسمى الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة

اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص

النبي عن غيره
و [illegible] بظهور
انا لا نسلم لزوم
تميزه دائما بل
يحصل تميزه

غيره [illegible]

والاعلى بعثته قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص الجواز واحتج

عليه بظهور معجزات بانبياء قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى

وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه وقصة

مسيلمة وفرعون وابرهيم تعطي جواز ظهور المعجز على العكس اختلفوا

في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعويهم

اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا نحو

ذلك واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز ومما

وقع ما نقل من مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل ان رسول الله

دعا الاعور فارتد بصره فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة

وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى عم لبني اسرائيل طريقا في البحر يابسا

قال فرعون انا امرته على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم اليم

فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابرهيم عم لما جعل الله النار عليه بردا و

سلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فلما مشى في الحال

نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العموم ش ولا يجب البعثة

اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن

نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن

والقبح العقليين وقالت لا اشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان واختاره

المص واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عموم

الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا

يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا

منعوا ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك صح

عمه صح

واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب

فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي بشريعة جديدة

وكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واتباعه

الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم

بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثه عبثا واجاب

المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان

يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون

البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد

يدل على نبوته يعني ان نبينا محمد ص ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور

المعجز وكل من كان كذلك كان نبيا فنبينا نبي اما انه ادعى النبوة

فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة

مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال

الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية

لكن من المباهات والمباراة فعجزوا واختاروا المقارعة بالسيوف على

المعارضة بالحروف ... والابواح دون المدافعة فلو قدروا

على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف

والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة

مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة

الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع

الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا انه اتى باموراخر خارقة للعادة

لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان تكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي

اظهر المعجزة ولا نزاع ... بالقرآن وهو معجز اما التواتر ... الى يد فالتواتر صحيح

التهالك ... درافتادن ... مادر

المباهات ... [illegible]

المبالات والبلاء ... درشتن ... [illegible]

[illegible]

بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى
هذا اشار بقوله والمنقول معناه متواتر من المعجزات
بعضها وانجاز القرآن قيل للفصاحة وقيل للاسلوب و
فصاحة معا وقيل للصرفة والكل محتمل الجمهور على ان اعجاز
القرآن لكونه في طبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق
بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة
في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا
المعنى شائع وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه
العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار
وقال القاضي الباقلاني واما الوجهين ان وجه الاعجاز هو
اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب
غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار
من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا
قاطعا للاوهام وربما يقصد نظم ركيك يضاهي نظم القرآن
على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك
ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير
من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجاز القرآن بالصرفة وهي
ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك
اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتج ابو حسين الاول انا

ليف

انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات
السورة ومركباتها القصيرة مثل السورة رب العالمين وهكذا
الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني
ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور
والايات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفا[illegible]
والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا
في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم
الاجزاء وهذه بعينها شبهة من ينفي قطعية الاجماع والخبر
المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على الا
تيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واقرانه واللازم
قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع
بعد النبي ص لا في زمانه وكونه لكل سورة متعلقا بالاعجاز
ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل با
لاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى
له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول
ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته
وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى
وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الاية لذلك لا
لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد
الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته

وعلو طبقته لانه كلما كان ازيد في البلاغة عنه وادخل في
الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة
قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا
القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر
الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما
لا يكون مقدورا للبعض فيتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد
نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في
ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى عم مؤبدة لان النسخ
باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان اعماله قبيحا وان
لم يكن متضمنا للمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم
ان يكون شريعة موسى عم مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد عم
لكونها ناسخة لشريعة موسى عم تقرير الرد بناء على قول المعتزلة
ان الاحكام تابعة للمصالح وتختلف بحسب الاوقات والا
شخاص الى هذا جواز النسخ بيان وقوعه فقال وقد وقع حيث
حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التوراة ان
الله تعالى قال لادم عم وحوا قد احللت لكما كل ما دب على وجه
الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوان واوجب الختان
على الفور على الابناء المتاخرين عن نوح عم بعد ما ابيح
تاخيره على نوح عم وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى عم
وشريعة غيرهما مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام

وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم
عن موسى عم بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة
موسى عم اي ما روي عن موسى عم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا
دوام السبت يدل على دوام شريعته مفترى لم تثبت هذه الرواية
عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم
ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر
فان بختنصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر
والسمع دل على عموم بعثته اي الدلايل السمعية دلت على انه
مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود
والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما يكون للعرب خاصة
دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي
الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله عم بعثت
الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الا
نبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد لها
ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا
للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم
وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام
الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واصل المصر
مذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية

أفضلية الأنبياء صلوات الله عليهم

وشواغل من الظلمات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات
الشاغلة والموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على اكتساب العبادات
وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون
اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة
استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله
تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى
واباء ابليس مع الملائكة [?] انه خير من آدم لانه من نار وآدم من طين يدل
على ان المامور به كان سجود تكريم وتعظيم لا سجود تحية وزيارة
ومنها ان آدم علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية
ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولهذا
قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض الاية وبهذا يندفع ما يقال
ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من
اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار
المتواترة ومنها قوله ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران
على العالمين وقد خرج من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع
فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم
الملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج المخالف
ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقلية فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما
في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون
ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك

خ... م

اذ لا مخصص للملائكة

الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى انه عنهم ليس كذلك وان
اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باتيان الخوف وامتثال
الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده
لا يستكبرون عن عبادته يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف
عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعات والتسبيح ومنها قوله تعالى عباد
مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته
مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الا
مور امور كافة الخيرات والطاعات جميع ذلك انما يدل على فضلهم لا
على افضليتهم منا على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما
يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية
كالملكية والجواب انه لا نزاع لقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب
بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا
له فقيل استعجالنا بالانزال لعله انزال العذاب من خزائن الله فتحتجوا ولا
يعلم الغيب حتى يعلم العذاب متى ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب
عليهم كما يحكى ان جبريل قلب مدائن صاحب المؤتفكات فقد دلت الاية
على ان الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله سبحانه
ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي ما الا كراهية ان تكونا
ملكين يعني ان الملائكة بالمنزلة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها
والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا

ما نهيكما

اي ادم وحوا

مثل ذلك وجعل البهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته
التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني
جبرئيل ع والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ
وانما التعليم من الله ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله
ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى ع عن العبودية ولا من هو ارفع
منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولو عكست لاخطأت والجواب ان الكلام مسوق لرد مقالة النصارى
وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن
العبودية لكونه روح الله ولدا بلا اب ولانه يبرئ الاكمه والابرص
والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم
الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ع
ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وساير الكمالات ومنها
اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى
الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون الابتدا لجهة تقدمهم في الوجود
او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون
تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة
في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن الشهوة والغضب اللذين هما
مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير
شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال
الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحاب والزلازل وامثال

ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر

والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم

المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل والجواب

لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا

يمنع كون الانبياء افضل واكثر ثوابا للجهات اخر كقهر المضاد والنافي

وتحمل المتاعب وامثال ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن

النبي صلعم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة

في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق

فانها لا تعم الامام والامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا

للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة

هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله تعالى او علينا عقلا او سمعا

فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة

والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه يجب واجب مطلقا

وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة

اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه

من المعتزلة الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع

ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لا يطيعونه وصار سبب

الزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع

الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن

مبحث الامامة

الفصل الثاني

عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روى انه لما توفى النبى صلى الله عليه وسلم خطب
ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا ص قد مات
ومن كان يعبد رب محمد فانه حى لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم
به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب
وقالوا صدقت لكنا ننظر فى هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام
الثانى ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد
وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا
يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب
الثالث ان فى نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع
مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد تلحق
بالضروريات بل المشاهدات وتعد من العيان الذى لا يحتاج
الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القران
وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدى الى
صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ
المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفى
شاهدا ما شاهدنا من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من
كان يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغى من الصلاح
والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى
اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رايه ومقتضى
امره ونهيه بل ربما يجرى مثل ذلك فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها

اى دليل الا ستوى

اى تم بوبكر

لبيضة

عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك افترقت
الاراء وانتشر الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك كما هو العيان ولا نزاع فيه
الا ان لا ينبغي كل اجتماع رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام
لكن من ان يلزم عموم رياستها جميع الناس وشمولها امر الدين على
ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه
يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ
لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات
موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسة على امر الدنيا
لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصد الاهم والعمدة العظمى
الكبرى فبالاجماع واحتج المخالف بان الامام لطف من الله تعالى
عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على
الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي
بدونه واللطف واجب عليه بناء على اصلهم واعترضوا بان نصب
امام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب
وترك المحارم مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء
احتمال كونهما من وجه خوف الامام وسلم فانما يجب لو علم انه لطف اخر
مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه
معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان
الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام و
اعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي

وجوبه لعين اللطف الذي هو لطف ليس بواجب والمصنف اشار الى الجواب
عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار
اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انما يجد دعوى واشار الى الجواب
عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني
ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي ع انه قال
لا يخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خافيا مغمورا لئلا
يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدمه من
جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف
على انفسهم ورد بانه لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل
لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع
من القبايح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا
المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا عن الحاكم من قبل
السلطان مختفيا في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم
علم ان السلطان يرسل اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم
بل من موجود مترقب كما ان الخوف الاول من ظهور مترقب ثم
اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية
والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المص والباقون بخلافه واحتج المص
بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان
المحوج الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء
على الامام ايضا لوجب له امام اخر وتسلسل والى هذا اشار بقوله وامتناع

النص لوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لم لا يجوز ان الحاجة الى الامام

لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما

الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لم يكن حافظا

لها واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته

بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطا في اجتهاده

فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدقون وان لم يفعلوا

انتفى فلا نقص للشريعة الوجه الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية

المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب طاعته الثابتة بقوله تعالى

اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ويفوت الغرض من نصبه

اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى

هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة

ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا

يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت

على اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام

لاشاعر عقله بالمعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية

منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل

العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يمكن من فعل

المعصية ام لا واختار الامام انه قادر على المعصية لقوله ولا ينافي العصمة

القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان

ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا

في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا وذهب
اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية
الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل
من رعيته فلا يخ اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم
المفضول على الفاضل قبيح عقلا بدليل قوله تع افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف
تحكمون والمساوي لا مرجح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى
الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته ع يعني
ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا الله فيجب
ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيرة نبينا ع تقتضي
التنصيص بالامام لانه اشفق على الامة من الوالد بولده ولهذا
لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء
الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما
هو اهم المهمات بعلي ع اختلفوا في ان الامام بعد رسول الله ص من
فذهب الامامية الى انه علي ع واختاره المص وذهب الباقون الى
انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي ع اي
المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي ع دون ابي بكر فهو الامام
وبه اقول دعوى اختصاص العصمة فيه ع ينافي ما تقدم من انها
خفية لا يعلمها الا الله تعالى وما قيل من انهما مختصان بعلي عليه
السلام لان عليا افضل الصحابة لما سيأتي والافضل يجب ان يكون اماما

اماما لانبنا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون

معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامام مشروط بالعصمة

ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص فيه مصادرة لا يخفى والنص

الجلي في قوله ص لما الاصحاب سلموا على علي عليه السلم بامرة المؤمنين

والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله صلى الله عليه

واله لعلي عليه السلام انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله اشيرا الى

علي السلم واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا

وقوله ص وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني ويكون

اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي عليه السلم واجيب بانه

لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة

الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر النبا واشتهر فيما بين الصحابة

ولم يتوقفوا على العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة

بني ساعدة لتعيين الامام حتى قال الانصار منا امير ومنكم امير

وقال طايفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي عليه السلم

ولم يترك علي عليه السلم محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر

له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين

افضى النوبة اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير منهم الخليفة اذ كان

استقر في اول الامر سهل وعهدهم بالنبي صلى الله عليه واله

اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه ادعى فكيف يظن من له ادنى مسكة

باصحاب النبي ص مع انهم بذلوا مهجهم وذخايرهم وقتلوا اقاربهم

اداء م

در

سقيفه م

اورا ک

ادراک

وعشايرهم في نصرة رسول الله واملعة شريعته وانقيادا و امره

واسباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه

النص القطعي الظاهر الدال على المراد بل هيهنا امارات وروايات

ربما تفيد باجتماعها القطع بحيث مثل تلك النصوص وهى انه لم يثبت

عن اوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الا

حاديث الكثيرة في مناقبه وكما لاته في امر الدين والدنيا ولم ينقل عنه في

خطبه ورسايله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة اشارة

الى تلك النصوص وحمل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي ع في الشورى

وقال العباس لعلي ع امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول

الله صلى بايع ابن عمه فلا تختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سالت

النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لانبارعه وحاجّ عليهم معاوية بنسبته الى النبي

له لا بنص من النبي صلى ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين

يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجمعوا الاوصاف

علي ع بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب ع حين

اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلاته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال

والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور والاولى والاحق

بذلك تولاه المرة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم

وهذا هو المراد هيهنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله

تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين

باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر

الامة هو الامام فتعين علي ع لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره واجيب

بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاختصاص بذلك على

ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية

وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم

اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست

محمولة على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وقوله تعالى

ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون

فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما

بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا

لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن

في امامة الائمة الثلثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل

في الحال ولا شبهة في ان امامة علي ع انما كان بعد النبي صم والقول بانه

كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي ايضا مكابرة وصرف

الاية الى ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله

وايضا الذين امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول

المفسرين ان الاية نزلت في حق علي ع لا يقتضي اختصاصها واختصاص دها

عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير

يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون في صلوتهم لا كصلوة

اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون والحديث الغدير المتواتر بانه

ان النبي صم قد جمع الناس يوم غدير خم وهو اسم موضع بين مكة والمدينة

جهاد بتستر

بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها
وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى فقال
من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي ع يوم الشورى عندما
حاول ذكر فضايله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار
وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماويكم النار هي
مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيده وقال النبي صلعم ايما امرأة نكحت بغير اذن
مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة
استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام
العرب منقول عن ايمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى
ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان
يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني
قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا
للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما
وقد قال الله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض ولا
خفاء في ان الاولية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امورهم والتصرف
فيهم بمنزلة النبي صلعم هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر
واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث
ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه
لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحته

الزوايد نحو الرواية اعنى قوله اللهم وال من والاه لا يشعر بان
المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع
الاستدلال وما ذكره من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تع و
المؤمنين والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز
ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد من
التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف
حيث قرن بموالاة النبي ص ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين
الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يكون
يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تع ان اولى
الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما تقول التلامذة نحن اولى باستاذنا
والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير
والتصرف وح لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة
على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة
الثلاثة قال ولحديث المنزلة المتواتر بيان ان المنزلة اسم جنس اضيف
فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها
١٤٠
مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة
له ومتوليا في تدبير الامور ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا
مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال
هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى ع بوفاته واذ قد صرح
متواتر
صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير
مرر

بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غايته الا

اسم المفرد المضاف الى العلم للاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا

كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة

بمنزلة قوله الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف

ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي رضي الله عنه الا ان يقال انها

بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون

الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك

له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيد في القيام

بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموته

لموت المستخلف عزلا ولا نقصانا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي

الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى وتصرف هارون ونفاذ

امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق

علي رضي الله عنه فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة

على نفي امامة الائمة الثلاثة قبل علي رضي الله عنه ولاستخلافه على المدينة في

غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته فيعم الازمان والاحوال

للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منها

حال الغيبة والجواب انه على تقدير صحته لا يدل على بقاء خلافته بعد وفاته

ولا دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله عم انت اخي ووصيي

وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب انه خبر احاد

في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهاجرين

عزر

نصر

يعم تبوك

من المحدثين سيما علي ع واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته
انما تخلاف علي نفي الاخرين ولانه افضل من غيره من الايمة لما
سياتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات و
لظهور المعجزة يعني الكرامة علي يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته
سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل
عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ودفع
الصخرة العظيمة عن القليب روي انه ع لما توجه الى صفين مع
اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فاقلعها ورمى بها مسافة
بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ولما راى ذلك
صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن وروي ان جماعة من الجن ارادوا
وقوع الضرر بالنبي ص حين مسيره الى بني المصطلق فحاربهم علي ع منهم
وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقايع التي نقلت ظهر
منه وادعى الامامة فيكون صادقا فيها انه ع ادعى الامامة و
اظهر وفق دعواه امورا خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه
واجيب بان الاتم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا ثم ظهور
تلك الامور في مقام التحدي ثم اراد ان تثبت امامة علي ع
بان يبين بعدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت امامته ضرورة
فذكر اولا دلايل امامته تبيينا ولهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد
واحد اما الدلايل العامة فمنها ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيرهم

كقلع باب

ورمى بها

فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي ص حين بعث
لم يكن علياً ع بالغاً سن التكليف فلم يكن كافراً بخلاف من عداه
من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله
تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله
تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم ع حين طلب الامامة
لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة
ولا تحقق له اذا لم يجتمعا ه ومنها ما اشار اليه بقوله تعالى وكونوا
مع الصادقين مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين
لان الصادقين هم المعصومون وغير علي عليه السلم من الصحابة ليس
بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي ع واجيب بمنع
المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة المعصومين لان اولي الامر لا يكون
الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح
وغير علي ع معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غيره واجيب
ولان الجماعة غير علي ع السلم غير صالحة للامامة لظلمهم لتقدم
كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم
واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله في منع ارث
رسول الله ص بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث فما
تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بخبر المتواتر دون الا
حاد واجيب بان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي

الا للالة الدلالة فتخصيص به عام الكتاب بكونه قطعي الدلالة وان
كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول
الفقه على ان الخبر المسموع منه في رسول الله ص وان لم يكن فوق التواتر
فلا خفاء في كونه مبنيا لبينة فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام
الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي في يدها
مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي ع وام ايمن فلم يصدقهم
وصدق الازواج اي ازواج النبي ص في ادعاء الحجرة لهن من غير
شاهد ومثل هذا يجوز والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن
عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة ع واوصت عليها السلام
ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر بن
عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ع ووصيتها حين حضرت ان لا
يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة ع واجيب بانه لو سلم
صحة ما ذكره فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض
عصمة الشاهد والمدعي وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد
ومنها ما اشار اليه بقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بان ذلك انه
ان كان صادقا في هذا الحكم لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ان له شيطانا
يعتريه بعض المرات قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان
عصيت فجنبوني بانه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة واجيب بانه على تقدير صحته

فقصده من التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان لكل مولود

له شيطان وقوله ان عصيت فقوّموني لا ينفي صدقها وقوع الطرفين

ومنها ما اشار اليه بقوله لقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن

عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجأة وبغتة من غير

عن تدبر وانتظار على اصل واجيب بان المعنى ان بيعة ابي بكر كانت

فجأة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى

مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح

في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة

له من صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في

استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله عن هذا

الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بانه على تقدير صحته

اراد به الاستفهام في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف

الرسول ع في الاستخلاف والرسول صلعم انه اعرف بالمصالح والمفاسد

وقد فوض على الامة ولم يستخلف احدا واجيب بانا لا نسلم انه لم يستخلف

احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا

ع ومنها انه خالفه في تولية من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين

مع ان النبي ع لم يوله بعد ما ولاه امر الصدقات ثم عزله واجيب بانا لا نسلم انه

عزله بل انقضت توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا

فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد فعل

ما لم يفعله النبي ص مما ينفعه وترك لا تابعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى

عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف الرسول في التخلف عن جيش
اسامة مع علمهم بقصد التنفيذ امر النبي ص ابا بكر وعمر وعثمان في ان
ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش
اسامة وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم ينفذوا
ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي ص لان غرضه من التنفيذ عن المدينة
بعد الثلاثة بحيث لا يتواثبوا على الامر بعد موت النبي ص ولهذا لم يجعل الثلاثة
في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم
فهو افضل وعلي لم يول عليه احد وهو افضل من اسامة يتفرع تولية
اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد ان عليا ع افضل
من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية
اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بتعبئة
الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه ص وبعث النبي ص الى مكة
واعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه
وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا ع وامره ان
ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بالانم انه لم يتول عملا
في حيوة النبي ص فانه امره على الحج في سنة تسع من الهجرة والتخلف في الصلوة
في مرضه وصلى خلفه وايضا اللانم انه عزل عن قراءة سورة براءة بل
المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي ع لقراءة سورة براءة وقال
لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا
المواثيق والعهود كان لا ينقل الا صاحب العهد او رجل من بني
ذلك م

ايما فجرى رسول الله صلعم على سابق عهده بهم ومنها انه لم يكن عارفا بالا
تقدم حكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي عن
ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من
لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه سئل عنها
فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان
اخطات فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سالته جدة عن ميراثها
قال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن
سلمة ان النبي صلعم اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان
يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلا يصلح للامامة
واجيب عنه بان هذا ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة
عنده على سبيل التفصيل فمسلم ولكن ليس هذا من خواص ابي
بكر بل جميع الصحابة متشاركون له في هذا الامر ولا يقدح ذلك في
استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد ولم
تكن له القدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع
وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل
القطع كان بامره ويحتمل انه كان في المرتبة الثالثة على ما هو راي اكثر الفقهاء و
واحراق فجاءة السلمي لانه من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما
مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك
الاحكام ويسئلون عمن احاط بها علما ولهذا رجع علي في بيع امهات
الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه

ذلك صحيح
بدر
في ٢٠٥

اي القصاص

لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا
في التزويج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار اليه
عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك
وقال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بانا لا نسلم انه وجب
على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة
والتزويج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم
وقد قيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد
وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح
في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على
بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله تعالى عن دخول
بيوته بغير اذن النبي صلعم واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد
اذنت فيها بدفنه والمنع من دخول المؤمنين بيت النبي صلعم بغير اذنه
في حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها
انه بعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه
فاطمة وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة فالقت جنينا
واجيب بانه تأخر علي عم عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما
كان لعذر [illegible] اصلاحية للامامة وصحة بيعته وقال خير
هذه الامة بعد النبي صلعم ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسن [illegible] لا يصح
روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاء الحسن والحسين
عم وقال لا [illegible] لا اهلا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه

عليه

اغمد ع

لاقيدنك ع

عنه ع

وطرق امره ولهذا اقت
عليه به واخذ عليه السل
من اعطائه وكان خت
له في جميع اوامره

ظهورها بمثابة الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات في الحجال لما منع من المغالات في الصداق روي انه قال
يوما في خطبته من غالى في الصداق ابنه جعلته في بيت المال فقالت
له امراة كيف تمنعنا ما احله الله تعالى في كتابه بقوله واتيتم احديهن
قنطارا فقال بهذا القول واجيب بانه لم ينه نهي التحريم بل انما نهاه
على نحو ان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش وقوله
وقوله كل الناس افقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس ومنها
انه اعطى ازواج النبي ص واقترض ومنع فاطمة واهل البيت
من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بمائة قضية ومنها انه فضل
في الغنيمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم
والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمان النبي ص ومنها انه منع المتعتين
بانه صعد على المنبر وقال يا ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله ص
انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة
الحج وحي على خير العمل واجيب من الوجوه الاربعة بان ذلك ليس
مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بغير الصواب لانه خالف النبي ص
حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص
على امام واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب
بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان نصب ابا بكر عمر وعدمه
ليس مخالفة النبي ومنها انه خرق كتاب فاطمة ع على ما روي من ان فاطمة ع

كيف

واجيب

النفائس ج

في مطاعن عمر

ندم عمر كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال يا ليتني تركت بيت فاطمة
عليها السلام ولم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب عنه
بانه لم يثبت الكشف واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امراة
حاملة واخرى مجنونة فنبهاه علي ع فقال في الاول ان كان لك عليها
سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثاني ان القلم مرفوع عن المجنون
فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في البحث عن حالهما يعني لو لم
ينبهه علي ع تلك الحالة ورجمهما لكان ينال منه الاسف على ترك
المبالغة في البحث حالة هو اقرب من حالة الهلاك ومنها انه انكر موت
النبي ص حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا نترك من يقول هذا القول
حتى نقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الا موت النبي ص حتى تلى عليه
ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع بهذه الاية واجيب
بان هذه القضية في حال موت النبي ص لا يدل على جهله بالقرآن فان
تلك الحالة كانت حالة تشوش البال واضطراب الاحوال والذهول
عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه نقل قيل ان بعض الصحابة
في تلك الحالة طرء عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس
لهم على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله كاني
لم اسمع بهذه الاية دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها وقيل
انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره
على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور

الاسف اشد الحزن ص
خشم واندوه

لهام على وجهه لهم ربما ذهب من العشق او غيره
صح

ظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات
في الحجال لما منع من المغالات في الصداق روي انه قال يوما في خطبته
من غالى في الصداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف
تمنعنا ما احل الله تعالى في كتابه بقوله واتيتم احديهن قنطارا فقال
فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي التحريم بل انما نهاه على انه وان
وان كان جايزا انه ترك اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه
من عمر على طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي ع فضة
واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بمائة قضية
ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والا
نصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمان النبي ص ومنها
انه منع المتعتين فانه صعد على المنبر وقال يا ايها الناس ثلث كن على عهد
رسول الله ص انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء
الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يخاف
فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها
انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف النبي ص حيث لم يفوض
تعيين الامام الى اختيار الناس وقد خالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة
واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك
ليس من المخالفة في شيء كما عرفت ان نص ابا بكر على واحد معين ليس مخالفة
النبي ومنها انه خرق كتاب فاطمة ع على ما روي من ان فاطمة ع لما طالبت
المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت

في مطاعن عثمان

والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فأخذ منها

الكتاب وخرقه فدخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك

واجيب عنه بمنع صحة الخبر كيف وقد لم يروه احد من الثقات واما مطاعن

عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احد

ثوا فانه ولى وليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو

سكران واستعمل سعيد بن العاص على كوفة فظهر منه ما اخرج اهل الكوفة

عنها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر حتى تظلم منه اهلها وتظلموا

منه وولى معوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما

ولى من ولاه لظنه انه اهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه

الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان في زمان عمر

شام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ع ومنها انه

اهله واقاربه بالاموال العظيمة من بيت المال وفرقها عليهم حتى

انه نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب

بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتموله وثروته مشهور واعطاء

اقاربه باموال خاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن

المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي ص جعل الناس في الماء والكلاء

شرعا واجيب عنه بان احد الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال

وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد فيه لما زادت شوكة

الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرات في حق الصحابة فضرب

ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق و

وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان

صح فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع

الاختلاف من بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان

فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يحمل على ما اتفق عليه

اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نسلم انه مات من ذلك وضرب

عمار كان لما روي انه دخل عليه فاساء عليه الادب واغلظ له في القول

بما لا يجوز له الاجتراء بمثله على الائمة ويجوز للامام التاديب لمن اساء

الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة

فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث قيل ان عليا

قتل اكثر الصحابة في حروبه فاذا جاز القتل للمفسدة جاز التاديب بطريق

الاولى وضرب ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى

صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس

بعدهما شيدوا البنيان لبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات

نعيد باقوالها باقواله الامور وينسوس الحال فاستدعاه عن الشام

فكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم

وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وللامام

ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب

الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة

غير منفي ومات بها ومنها اسقاط القود عن ابن عمر ومنها اسقاط الحد

عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه

قتل الهرمزان ملك الاهواز وقد اسلم بعد ما اسر في فتح اهواز وما اوجب

الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد و

راى انه لا يلزمه حكم بعد القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني

بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقبل ان يتيقن قضى نحبه وآل

الامر الى علي عليه السلام فحده ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير

المؤمنين علي عليه السلام قتله الله ولم يدفن الى ثلثة ايام يعني ان الصحابة خذلوه

وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم ترك

نصره سيما العدلان وقول علي عليه السلام وقول علي عليه السلام قتله الله يشعر بان قتله كان

بحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غضبهم عليه وما ذلك الا لسلوكه

طريقة غير مرضية واجيب بانه قد ثبت عدالة الصحابة وتركهم دفنه

من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار

رحمهم الله عموما ولا بعلي عليه السلام خصوصا ان يرضوا بقتيل مظلوم في دار الاسلام وتركه

ولكن ميت في جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا او قائما وعاكف

اطراف النهار ذاكرا او صائما شرفه رسول الله صلى الله عليه وآله بابنتيه وبشره بالجنة

واثنى عليه وكيف يكون وقد كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم

وعلم سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنهم لم يأذن لهم

المحاصرون ولم يرض بمحاماتهم ولو اسلموا فتحا قائما عن ارادته الدماء و

رضاء بسابق القضاء ومع ذلك لم يسع الحسن والحسين عليهما السلام

الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر

مشاهد الثلثة واشار اليه بقوله وعابوه عثمن عبيده بحر ورد الكبر

من البحر

والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص حين في حقه واجيب بان غيبته

كان بامر النبي صو وكفى به شهيدا صفقت انه عد اقام يده في البيعة مقام

يده وعلي افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صم

باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب في الاسلام

امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي عم الوليد بن عتبة

ثم ربيعة شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد ثم ابن العاص ثم

حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل

حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة الاف من الملائكة

مسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الراية في يده

علي عم وغزاة احد جمع له الرسول عم بين اللواء والراية وكانت

راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي عم

فاخذ الراية غيره فقتله علي عم ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة

نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد

باصحابه على النبي صم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه

فانهزم الناس عنه سوى علي عم فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال له هولاء

واكفني فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه عم وفي يوم الاحزاب وقد

بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان

بطل المشركين ودعي الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي عم

يروم مبارزته والنبي صو يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم

اذن له وعممه بعمامته ودعا له فقال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة احجم الكل

المسلمون عنه كانه ما خلا علي ع فانه برز اليه فقتله الله تعالى على يده
والذي نفس محمد بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد ص
الى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك على يد علي ع وقال النبي صلعم ضربة علي
ع خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر فاستشهاد رجاله فيها غير خفي
وفتح الله على يده فان النبي ص حصر حصنهم بضعة عشر ليلا وكان الراية
بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي ص الراية الى ابي بكر فانصرف مع جماعته
فرجعوا منهزمين خائبين فدفعها من الغداة الى عمر ففعل مثل ذلك
فقال ع لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله
كرار غير فرار ائتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية فقتل
مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي ع الباب واقلعه
وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ورماه اذرعا
وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال
علي ع ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي
غزاة حنين وقد سار النبي ع في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر
من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع
النبي ص الا تسعة نفر علي ع والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن حرث
ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا
الى المعسكر ابو جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون واقبل النبي ص
وصار مع السعد وقتل علي ع اربعين فانهزم الباقون وغنمهم
المسلمون وغير ذلك من الوقايع لقوله تعالى وفضل المجاهدين على القاعدين درجة ص
فضل علي ع ... ارباب السير التي نقلها المشهورة والغزوات الاثر
والافضل هو الامام ١٢

نقل خيبر اذرعين

ولانه اعلم الامة لشدة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلى الله عليه وسلم في صغره وكان في حجره

وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثيرة استفادته منه لان النبي ص كان

في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزول قوله تعالى وتعيها اذن واعية

اللهم اجعلها اذن علي ع وقال علي ع ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله

ص الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولذا رجعت الصحابة اليه في

اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي ص اقضاكم علي ع واستند الفضلاء في جميع

العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم النحو وعلم

التصوف وغيرها فان حبر هذه الامة ينتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه

وابو الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال والله

لو كسرت لي وسادة ثم جلست عليها لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين

اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم

فانهم والله ما نزلت من اية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض

او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم

كان افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو

كما لا يامر نفسه وليس المراد بها فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله

وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة

والحسن والحسين وليس غير علي ع بالاجماع فتعين ان تكون عليا وبيان دلالته

على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة والحب

والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب

من العذاب لكن استثناء علي ع غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه في انباء الحوائج

على نفسه واهل بيته حتى انه جاء بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واياهم ثلثة

ايام حتى انزل الله فى حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا

وتصدق فى الصلوة بخاتمه ونزل فى شانه انما وليكم الله ورسوله والذين

آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد

الناس بعد النبى صلعم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها

لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عنى ابى تعرضت

ام الى تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غرى غيرى لا حاجة

لى فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير

واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون فى عينى من عراق خنزير فى يد

مجذوم وكان اخشن الناس ملبسا وماكلا ولم يشبع من طعام قط

عن عبد الله بن رافع دخلت يوما فوجدت عنده جرابا مختوما فوجد

فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت

عن هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن وهذا شئ خص به على لم

يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع

قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يتادم فان فعل فبالملح

او الخل فان زاد فبنبات الارض وان فبلبن وكان لا ياكل اللحم وقال

لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم حتى روى ان جبهته صارت

كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يخرجون النصول

عن جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه فى المناجاة

وعمد واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن على العنزة والبزار فلم يؤ داره وجواره

ان يأتدم قل

بعد نصل سنان سهم

وبعطيه العطاء مع علمه بكفره وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة
عداوته وقوله ع سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن
العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب المعاوية سبق اصحاب المعاوية
الى الشريعة ومنعوه من الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم وملك
الشريعة فارادوا اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن
بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واسرهم خلقا واطلقهم وجها حتى
اذ انسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان
كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه
مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا ويدل
على ذلك ما روي ان النبي ص قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا
ولا اقرب من هذه المدة وقوله ص اولكم اسلاما علي ابن ابي طالب وما روي
عن علي ع انه كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله
ولا سبقني على الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة وكان
افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه
قال ع على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ايمان ابي بكر
ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر و
وافصحهم لسانا على ما يشهد به نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام
الخالق وفوق كلام المخلوق واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة
حدود الله ولم يساهل اصلا في ذلك ولم يلتفت الى القرابة والصحبة
واحفظهم لكتاب الله فان اكثر ائمة القراء كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون

الدعابة ظرافت كردن است

قرابهم اليه ع فانهم تلامذة عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي ع و
لا جازه بالعجب وذلك كاجازه لقتل ذي الثدية ولما لم يجده
اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق
قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر ينجذب كتفه
مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا
فقال ع لم يعبروا فاخبره مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال يا اخا جندب من
عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من
يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازدي استبان لك
الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر ع بقتله في
شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال

اسم موضع

لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار
فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك

ولتحملنها م

ان تحملها ولتحملنها فيدخل بها الباب واومأ الى باب الفيل فلما بعث ابن
زياد عليه اللعنة عمر بن سعد الى الحسين ع جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وانجاز دعاويه فانه
لغاية شهرته يغني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما
تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه ص لما آخى بين الصحابة اتخذ
عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه ع كان اولى بالقربى ومحبة اولى القربى واجب
بقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله ص
يدل عليه قوله تعالى في حق النبي ص فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين

والمراد بصالح المؤمنين علي ع على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى
هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك قوله صم من اراد ان
ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب اوجب
مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة
فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر
اهدي الى النبي صم طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك
يأكل معي فجاء علي ع واكل والاحب الى الله افضل وخبر المنزلة وخبر
الغدير وقد مر ذكرهما وغيره من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها
ولا سيما سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلغ عده كان
مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي صم كفرة
وكثرة الانتفاع به بمعنى انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره
علم ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به
وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق
والبدنية كشدة القوة وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول
الله وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك والجواب ان هذا الكلام في
عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد
ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة
الكتاب والسنة والاثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى

وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا
ابتغاء وجه ربه الاعلى والجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى اكرم
لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس
المراد به عليا ع لان النبي ص عنده من نعمة تجزى وهي نعمة التربية وانما
واما السنة فقوله ص اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل
في الخطاب علي ع فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا ا
لمساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله ص لابي بكر وعمر هما سيدا
كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر
ثم عمر وقوله ص ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله
ص لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو
شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في
امتي وقوله ص واين مثل ابي بكر كذبني الناس وهو صدقني وآمن بي
وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
وقوله ص لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير
منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد
افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما
يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء
والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي
فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله
ص اي الناس احب اليك فقال عائشة فقلت من الرجال فقال ابوها فقلت ثم من قال

عمر

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وسلم
رأى ابا بكر وعمر فقال ان هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر
واما الاثار كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حاضر افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي عم قال
ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت
قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي عليه السلام خير الناس بعد النبي
صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه عم لما قيل له الا توصي قال ما اوصى رسول الله فاوصي
حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد النبي
على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب
وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب من الشرك واجلاء العجم
عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق
قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح بلاد الشام
المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وتحول عرشهم الى الاسلام الثابت
الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء
الضعفاء من الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشدة الشأن في
وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع
ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين
والمهاجرة بقرابته وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وسلم على ابنتين فقيل ما الاستحيا من له اولي
نبي او نبيه يقول عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحي ممن تستحي منه
ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دال على

على احد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم
ذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم اثنا عشر اولهم علي
ابن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه [illegible] علي بن موسى
الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه
محمد القائم ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على غيره
من بعده ويروون عن النبي صلعم انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام
اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند
عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة
قال انك لحدث السن وان هذا شيء ما سالني احد عنه نعم عهد الينا
نبينا صلعم ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويثبتون تارة
بانه يجب في الامام العصمة وغيرهم الاثنا عشر ليسوا معصومين اجماعا فتعين
العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى
بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو
افضل اهل الزمان فيتعين للامامة لانه قبيح عقلا رياسة المفضول على
الفاضل ولا يخفى على المتأمل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ويجاب على كثرة
كثرة كلمة التواتر [illegible] على [illegible] ولا شك ان محاربي رسول الله كافر
ومخالفه فاسق لان حقيقة [illegible] [illegible] واصحابه [illegible]
[illegible] المرتبين [illegible] [illegible]
محارب علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته
گراه کرد.

آتش بزرگ

عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه
فلانه اما ان يكون عن اجتهاد اولا فان كان الاول فالظاهر ان
ان خطاه لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطي في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك انه فسق وكذا مخالفوا سائر
الخلفاء الراشدين

المقصد السادس في المعاد

والوعيد والوعد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل
على امكان المماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم اخر مماثل
لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب بعض
الاوائل الى امتناعه واحتج المص على امكانه بدليلين عقلي
وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين
ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما
السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم
ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم
ولا يمكن وجود كرتين متماثلين الا ان يتحقق فرجة بينهما فيلزم الخلاء
الثاني لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الا
ربعة فان لم يطلب كل عنصر مكانه من هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات
الطبائع في مقتضياتها وان طلب لزم ان يكون في الامكنة الاخر
بالقسر والجواب عن الاول انا لا نم كون العالم كرة ولو سلم
فلا نم وجوب الخلاء لم لا يجوز ان يكون في سنخه جسم اخر وعن الثاني

انا لا نسلم انه يلزم اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها اقول
لجواز ان يقتضي كل في عالم مكانه مماثلا لمكان مماثله مثلا الارض
كل عالم يقتضي مركز هذا العالم وناره وكل عالم مخالفة لطبايع عناصر العالم
يقتضي محيط هذا العالم وانما لم يتعد المنع بما استنده المشهور واعني يجوز
ان يكون لطبايع عناصر كل عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم آخر وان
كانت مماثلة لها في الجسمية لان اختلاف طبايع عناصر العالمين
ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكرية وجوب
الخلاف واختلاف المقتضيات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل
يصح ان ينعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناع عدمه بناء
الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية
والى خطا [illegible] ع ذلك ممتنع الفناء وذهب
الاشاعرة وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب
ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والحق اختار ان جواز عدمه
يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز
له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب
من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان
يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه
اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من
الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه
العدم مطلقا طاريا كان او مبتداء وقد مر بيان ذلك مستقصى في بحث

ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلايل السمعية تدل
على وقوع العدم مثل قوله تع كل من عليها فان ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تع كل شي هالك الا وجهه وقوله
هو الاول والآخر والآخر انما يتحقق في صفته تعالى ان لو بقي وحده
فان ما سواه وقوله تع يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك
من النصوص القطعية والى هذا الكتفي اشار بقوله والسمع دل
عليه اي على العدم وقوله ويتاول في المكلف بالتفرق كما في قصة
ابراهيم ع اشارة الى جواب وهو مقدر تقريره ان القول
بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا
وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب
ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان ينعدم بالكلية
ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء
ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي يصحح
هذا التاويل قصة ابراهيم ع فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث
قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تع في جوابه فخذ اربعة من الطير
فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك
سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت
واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان
قام بالجوهر لانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحال وكذا
لنفسه وذهب ابو علي وابو هاشم ومتبعوهما الى ان الله تع يخلق العباد

فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا لها فيفنيها ثم قال ابو علي انه
يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل
والمص ابطل هذا المذهب لما كان مشتملا على مقدمات احدها ان
الفناء موجود وثانيها انه ضد فيما سواه من الموجودات و ثالثها
انه ينفي به الموجودات فبطل التالي بكل منها وجها على حدة اما الاول
ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما قبل
والا لم يكن ما فرضناه فناء موجودا اصلا فهو حادث اما الثاني
فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الوجودي الى الامكان الذاتي او الوجوب
والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده وح يلزم التسلسل والى
هذا اشار بقوله ولا يستلزم انقلاب الحقايق او التسلسل واما الثاني
انه ضد لما سواه فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا
للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بالجوهر اذ لو كان
فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين ضدا
للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا
ان قام بالجوهر واما الثالث انه ينفي به الموجودات فلان اعدامه للموجود
ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول في الوجود
بل هذا اولى من ذلك لما اشتهر ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا
اشار بقوله ولا انتفاء الاول لوجوده واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح
بلا مرجح واجتماع النقيضين واثبات في محل يستلزم توقف الشي على نفسه
الا بالذات او بواسطة ذهبت طائفة الى ان الجوهر والمص ابطل هذا المذهب

ثبت بقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء
انتفى الجوهر بعد حين

وقال في ابطال اثبات بقاء الا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين

النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان

الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني

الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستلزام

الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح

لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم

اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار

كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب [illegible] عدم

الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد اعدامه لم [illegible] الجوهر

لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء

في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء

في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني

الثاني هو نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او حصول البقاء يلزم توقف

الشيء على نفسه بواسطة ووجوب البقاء والوعيد والحكم يقتضي وجوب البعث والمعاد

ما يتضمن ثبوت الجسماني من دين محمد صلى [illegible] والاجماع قد فصل

الكل اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة

من المتفلسفين الى المعاد النفساني والمراد به عود الروح بعد موت البدن

وخرابه يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا يجب الجزم

على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتمد على الوعد الذي ذكره الانبياء الاهم

صادقون وذهب طائفة الى نفيهما واتفق المحققون على وجود المعاد بوجهين الا

ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على
المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد
العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد الثاني ان الله تعالى كلف
بالاوامر والنواهي فيجب ان يحصل الثواب بالطاعة والعقاب
على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقولون

يقولون

علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب الامامية والحق ان المعاد
الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما سمعت من
ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في
القرآن ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند
ربهم يرزقون فرحين ولقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى
ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته

يستبعد

ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث
لا تقبل التأويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ءاذا كنا
عظاما نخرة قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر يسير وانظر الى العظام
كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى

فالمعاد الجسماني من الضروريات دين محمد صلعم لانه امر ممكن اخبر به الصادق

مع التصديق والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء

المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف

اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه

لو اكل انسان انسانا صار جزء بدن الماكول جزء بدن الاكل فهذا الجزء اما

ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لا

ستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او

يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع افضائه

الى الترجيح بلا مرجح نقيض مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان

باعيانها كما دعيتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية التي

الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء [illegible]

على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الاكل فلا يجب اعادته

فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من

الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيها والا فلا وعدم انخراق الافلاك

وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير

التوالد وبقاء النوع الجسماني من استبعادات اخترع المنكرون للمعاد على

امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود

الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك

وهو يوجب انخراق الافلاك وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن

حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا يجتمعها لقوله تعالى جنة

وحيز عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة تكون فوق الافلاك اعنى

خارجها وذلك لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وينتهى

عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام

الحيوة مع الاحتراق مع تناهى القوى الجسمانية ولان وصول الثواب دائما

ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية

واجاب المصنف عن هذا الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع فى شىء مما ذكر

لان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان

الخرق والالتيام جائزا على ان عود الروح الى بدن فى عالم العناصر لا يوجب

التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد

فهو مستند فلسفى لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن فى التولد

الذى ممكن كما فى حق آدم ع م والقوة القوى الجسمانية عند لا انتهائها

انفعالاتها وكذا افعالها بواسطة وسمى الثواب به هو النفع المستحق المقارن

للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول من ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد

الرفع بفعل الواجب والمندوب بفعل ضد القبيح وهو الترك لا على بدل

من تغيب الترك ضد او الاخلال به اى بالقبيح بشرط فعل الواجب او وجوبه

او كونه وجوبه سهما شرط فى استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل

بناء على ان بفعل لوجوبه او وجوب المندوب كذلك اى شرط فى

استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل ان يفعل لندبه او لوجه ندبه والضد

لانه ترك قبيح اى انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعل لانه

ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعل لانه اخلال بالقبيح

يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لالما
ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض
اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب
والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف
وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر من الحكيم والعوض
لا يكون الا بعقد ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا
وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو
قوله يمنع عن انصباغ حال الضرر قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب
لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها
وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبتعد
عن فعلها ويقرب الفعل ضدها واللطف على الله تعالى وجب ولدلالة السمع
من القران والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سببا
لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا
اخل بالواجب والقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم اجتماع الا
اي استحقاق المدح والذم في مكلف وهو المتنافيان اجاب المصنف بقوله ولا
امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار
الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب
المعتقد في شكر المنعم قبيح وذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف
وفي شكر النعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فيبين المص بطلانه
فان ايجاب التكليف وشكر النعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان

قبيح

على غيره نعمه بكلمة ويوجب شكره على ملك النعم من غير ان يصل اليه ثواب

والقبيح لا يصدر من الله فيتعين ان يكون ايجاب التكاليف الاستحقاق الثواب

والقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا الذي هو ان

العقل يقتضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الذي غيره وقضاء العقل

بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا

اقول فيه منع ظاهر ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب

او المندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا اذا المقتضي لاستحقاق الثواب

هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب الفعل

الطاعة رفع الذم على الطاعة فان الطاعة حال صدورها من الفاعل

يمنع الذم عليها فلا فائدة في اشتراطه فيصح ان اناسب الاستحقاق

الثواب نعم رفع الذم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا الا يشترط في

استحقاق الثواب ابتغاء النفع العاجل او فعل الفعل المكلف به للوجه الذي

او معه يوصف بوجوبه للوجوب او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران

الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل

موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب

موجبهما ذهب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا

نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم

والاجلال وكذلك من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستحقاق ويجب

دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل

الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة

وكذا دوام السقام على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره
عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لانه
على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن
فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب
دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام
المعلول الآخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث
ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان
منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب
خالصين عن الشوائب لكن يجب خلوصهما كما سيأتي متصلا بهذا البحث والى
ذلك اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي
هو النفع حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي
هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص
الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا
لكان انقص حالا من العوض والتفضل واما العقاب اذا كانا خالصين
وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من
والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل
والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه
كما بالطريق الاول والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولكن
لسائل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوائب لان اهل الجنة درجاتهم
متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون متغمما اذا شاهد من هو اعظم درجة

وتحت

ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال
بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوب والمخبر
قال اهل فلان النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابه
خالصا عن شوب من الثواب اجاب عنه المصنف فقال وكل ذي مرتبة
في الجنة لا يطلب الاعلى من مرتبته فلا يكون مشتاقا بمشاهدة
من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة
فعبادتهم بالثواب تنتفي عنهم مشقة ترك القبائح واهل النار يلجئون
الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الثواب
ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تع خاصة
ضرورة وذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف
على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط
لكان العارف بالله وحده من غير ان يصدق النبي ص في رسالته
مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تع
وحده من غير ان يصدق النبي ص له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف
الثواب على شرط الواجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة والم يصدق
النبي وهو مشروط بالموافاة لقوله تع لئن اشركت ليحبطن عملك
وقوله تع ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت
اعمالهم والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تع فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير بمعنى
ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة

[illegible] ثم انه يوافي الطاعة مستقبلة الى حال الموت والا حبط [illegible]
وكذا الحال في المعصية وان كان في علمه انه [illegible]
[illegible] المعصية فلا الموافاة لم يستحق
الطاعة او ثوابه في [illegible]
والعقاب ايضا على

بطاعة الخطير المتاخرة وبناه المحقق واختاره المصنف واحتج عليه بانه
ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن
ومن كان احسانه اكثر من اساءته وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه
احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره والايفاء بوعده ووعيده ثم القائلون بالاحباط والتكفير
اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم
ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا
وان تساويا وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمص
اراد ابطال مذهب ابي علي بانه يقول لعدم الاولوية اذا كان الاخر
ضعيفا وحصول المنافي مع التساوي تقريره انا لو فرضنا انه
استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط
احد الخمسين من العقاب دون الاخر ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا
معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه
استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم
اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب
والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان علة
عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة
موجودة حال حدوث المعلول فيهما موجودان حال كونهما معدومين هذا خلف
فيلزم الجمع بين النقيضين وحينئذ بان كل واحد من العلتين يؤثر في الا
ستحقاق الناشئ عن الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية كشفه

فليس الكافر والمنكر واحداً كما لم يجد في المزاج الغض والحق انه ليس

هنا تيرونا بترجيح احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله

لا يثبت عليها وبين الموازنة انه لا يثبت عليها وترك العقوبة

على المعصية بقدرها وح يخرج الجواب عن الصواب الاول ايضاً

اسقاط احدى الحسنتين وان لم يكن اولى من الاخر لكن المختار

~~ترجيح احدهما شاء على امر مثل انشاء البارى لجامع وغيرها~~

للكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب

بايمانه ولقبح عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار للعنا

مذنبين دايم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذين لم يصل

الى الصواب زعم الجاحظ والعنبرى انه معذور لقوله تعالى وما

جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذل الجهد

والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب الباقون الى انه غير معذور

وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا لان لعهد رسول

الله ص الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين

بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل الجهد ومنهم من بقى بعد افراغ الوسع

اسد على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته

ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا التوقف الذي ذكره الجاحظ والعنبرى

وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين

لا الى الخارجين عن الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثرين

لاصولهم في العقوبات عدلا دون ان النبي ص قال هم في النار جميعا

[illegible marginal note]

سالت خديجة عن حالهم وقال المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون
بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له
ظلم ولما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة
والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره
المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق
العقاب بالمعصية فلما ان يتقدم الثواب على العقاب وهو باطل
بالاتفاق او بالعكس وهو المص وبانه لو لم ينقطع عذابه وهو باطل عقلا
والسمعيات تتناول لدوام العذاب تختص بالكافر والسمعيات
التي تمسك بها المعتزلة في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون بادله مدحم
خالدا فيها متناوله اما بتخصيص العمومات بالكفر او بحمل الخلود على المكث
الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم
فاراد بدوام العقاب دوام عقاب الكفر فمسلم والا فممنوع والعفو واقع
لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه فحسن اسقاطه ولانه احسان
والسمع انعقد الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن
الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر مطلقا قطعا اختلفوا في جواز العفو
عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير
جائز سمعا وذهب والباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص عل

في نسخة التارك في ص

ووقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فيجاز له اسقاط حقه وبان ا
لعقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه فكلما كان كذلك
فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان على الله
تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلايل السمعية مثل قوله تع
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل
يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير وعن الكباير بعد
التوبة قلنا هذا مع كونه بعيدا لا عن القرينة عند دليل وتخصيص الغير
لا قائل به ممن يعتد به من المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح
في بعض الايات كقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية
فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح النفي قيد
باثباتها لما دونه وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلايم
التعليق لمن يشاء المقيد للبعضية على الاول وفي تخصيصها اخلالا
بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية المنيفة في القبح
بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة تفيد
الزيادة المنافع ويبطل منافي حقه اتفق المسلمون على ثبوت
الشفاعة لقوله تع عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا اذ فسر با
لشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب
زيادة المنافع للمؤمنين المستحق للثواب وابطل المعتزلة الشفاعة

لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم لانا

فنطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع

اعلا مرتبة من المشفوع ونفي المطاع لا يستلزم نفي الكل اشارة

الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من

حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا

يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع

الذي يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي

السمعيات متأول لكن واشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله

تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن

نفس شيئا وقوله تعالى وما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب

ان هذه الآيات متأولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة

على انا لا نسلم العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم

السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر

ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة

ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق

صحة الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له عليه السلام لقوله عليه السلام ادخرت

شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى ان الشفاعة

بالنسبة الى العصاة في اسقاط العقاب عنهم والحق عند المص صدق

الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم

اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار

مضار اقول وج بعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا
نافعين للنبي صلعم ويمكن الجواب عنها باعتبار زيادة قيد فيها
اعني كون التشفيع اعلى حالا من المشفوع لزم من ثبوت الشفاعة بالمعنى
المعنى الثاني للنبي صلعم لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في
الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا
للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة
العزم الذي على تقدير الخطور والاقتدار واجبة لدفعها الضرر الذي
هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب فايد فع يدفع
الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال
بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند
الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا
توبوا الى الله جميعا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا لا تكون
التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها
بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان
فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة
كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان المعتبر هو الندم
لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان
الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا
كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار

لم يكن توبة فلا يصح حسن البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل
القبيح والاخلال بالواجب يلزم ان يصح التوبة من قبيح دون قبيح
لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح لظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل
لامر آخر يوجد في بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي
الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح
دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو
لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح
لزم اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب
دون واجب ورده المصنف بقوله ولا تتم المقايسة على الواجب للفرق
بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك
جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اتيانا لا يحصل باتيان
واجب دون واجب لقوله فيه نظر لان الكلام في الواجبات
التي صدرت من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم
والزكوة مثلا لا في افراد وجب على الشارع بالاتيان بواحد منها
لا على التعيين كالاعتاق رقبة اي رقبة كانت وظاهر ان الامتثال
لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق
ولو اعتقد فيه الحسن صحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض
القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد
حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر

المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من جهة
القبح حتى اعتقد بالحقارة وجوده بالنسبة الى المعظم كالعدم وتاب عن المعظم
دون المستحقر صحت توبته لان ندمه بعينه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلما له فتاب
من قتل الولد دون كسر القلم صحت توبته والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم
البعض يبعث عليه بعد الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر
لاستحقار ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه
ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي يحصل معه الترجيح
اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على
الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تتفاضل
بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض اخر
اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي
اقول لا يخفى على المتأمل ان ما حصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك
القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخذ كلام [illegible]
اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض
به يتأول كلام امير المؤمنين واولاده عم وهو ان التوبة لا تصح عن بعض
دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب المقيم على صغيرة ... صغيرة
ان كان في صغيرة ثم من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم [illegible]
وقد تفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب ونحوه وفي الاخلال بالواجب
بحكم في صلاة وصيام وعدم [illegible] يحتاج الى الاداء كالزكاة [illegible]
اذا افرط في اخراجها في [illegible] فالمناسب انه يؤدي ومنها [illegible]

وان كان الذنب

ثم اذا قضاه سقط كالصلوة والصوم ومنه ما لا يسقط ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد
الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب في
حق آدمي استتبع ايصال الحق الى صاحبه ان كان ظلما وامكن الايصال بنفسه
الى صاحب الحق او وارثه وان تعذر الايصال اما بكونه يرد المال او تسليم البدن او العضو
الى الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى
صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد وان كان الذنب اضلالا او
ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب وقضائه او ايصال الحق
الى صاحبه او العزم عليه غير ذلك جزء من اجزاء التوبة بل واجب آخر خارج
عن التوبة فمن تركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل
اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله وكان منعه القصاص
من مستحقه معصية مجددة تستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل
ويجب الاعتذار على المغتاب ان بلغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق
بحق الآدمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار فهو اغتيابه ان
بلغه الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الالم بسبب الاغتياب فوجب
عليه الاعتذار عنه ولا يلزم تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه على وجه افحش
وان لم يبلغه اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب
الما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف نهيه تعالى ولا يغتب
بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي الايجاب
للتفصيل مع الذكر اشكال اذ ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب
الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا
ومجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال الآمدي فيه اشكال لان
الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب

التوبة ايضا اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية
ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها
كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار قال
المص فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها
اذ ربما يتجرد عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج
ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر
العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى سهما
فان الرمي علة والاصابة معلوله ويجب الندم على الرمي والاصابة جميعا
وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب
بها فيه ايضا اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله ان يسقط العقاب
بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واجمعوا على ان العاصي قد يندم
في البلا في نسقط عقابه لكن بالنفع في الاعتذار ممن اساء اليه يسقط ذمه
بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمه ثم جاء معتذرا
لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح
وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط
العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة
واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة
بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة
ولانه لا فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في
اسقاط عقابها لكونها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها

واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يستحق عنه
عقاب الشرب الى هذا اشار بقوله ولولاه لامتنع التوقف بين التعذيب في
الكافر ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوطها بها دون الاخرى
لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله ولا اختصاص
اى لولاه لامتنع الاختصاص واجاب الاخرون بانه لو كان نفس التوبة يسقط
عقوبة المعاصي عند معاينة الاخرة واشار الى هذا جوابه بقوله ولا قبل في
الاخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها عذاب
القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوع عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق
عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو و
بشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق
امكانه فظ واما الاخبار الكتب فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه
الاية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه
غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولو اتم حكاية ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه
قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله ع القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روى انه ع مر بقبرين فقال
انهما يعذبان وما يعذبان في كبير بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول
واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله ع استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه وكقوله ع في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف لها
ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون

[illegible]

فيها الموت الا الموتة الاولى ولو أحيوا في القبر لذاقوا الموتتين والجواب
ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت
فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة للآية على انتفاء
موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم
موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لهم
تأكيد لعدم موتهم في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها
قالوا انا نمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها
على تقدير مخالفتها للمعقول اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يصح لكم وجه
الصحاح بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يهدم
الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسألة والقول بها مع عدم
سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها
وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا او ذري في الرياح العاصفة
شمالا وصبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه ضرورة
وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة
المصلوب لا يبعد في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة
فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي ع جبرئيل ع وهو بين اظهر
اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان فان التمسك بها مبني على اشتراط
البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا يبعد ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او
بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدورات
الله تع وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب

ممكن دل السمع على ثبوتهما فاثباتهما نطق بها الكتاب والسنة وانعقد
بها اجماع الامة يجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية ويذهب
اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا با
لحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكر بعض
المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا
زالت وتلاشت بل المراد به عدل الناس في كل شيء ولذا ذكر بلفظ
الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الا
لوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر
الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه يوزن
صحايف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
سيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل
مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وتعظيم
المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على
متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد
من السيف وتشبيه ان يكون المرور عليه هو المراد بالورود وكلهم اجمع على
الناس على ما قال الشيخ وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار
وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب
ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قطعا قالوا بل المراد به

طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار
المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة
وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي
يسأل عنها ويؤاخذ عليها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها
والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته
مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث
ان منهم من هو كالبرق الخاطف والخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة
ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من
يخر على وجهه واما الحساب فلقوله تعالى ان الله سريع الحساب وقوله
عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فلقوله تعالى
واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله وكل انسان
الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا او ...
دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متناولة جمهور المسلمين
على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم و
القاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجوه
الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة
وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين
الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق
الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله
تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في صفة

والخاطف ك

افتخار و زعلی ما درین ایام [illegible]
محمد الخ [illegible] رسانید ولقد رآه
نزلة اخری [illegible] که جبرئیل را بصورت
اصلیه او یکبار دیگر عند سدرة المنتهی نزدیک
[illegible] سدرة المنتهی عند جنة المأوی
ونزد [illegible] جنتی که ارواح [illegible]
ومادام ازواج شهدا [illegible]
[illegible]

الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسوله والنار
الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين و
حملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في
الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه
بدون قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الاول خلقهما قبل يوم الجزاء
عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الناطقة
بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها من آية الهلاك جمعا بين الادلة
وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء بالممكن في
حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فيتحقق الهلاك في غير المعدوم ثم
بان الدوام المجمع عليه انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما
بحيث يبقيان على العدم زمانا معتدا به كما في دوام الماكول فانه على التجدد
والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فنائهما لحظة الثالث انه تعالى قال في العهد
وصف الجنة بعرض السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء
السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينه الا كان التداخل ولا بعد
الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما
موجود والآخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض
السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما بين ابو يوسف ابو حنيفة اي مثاله
والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة
يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق به واما في الشرع فهو عند

التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا واجمالا فيما
علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا
الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب
الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة من
الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف
كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالا
ركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة وروي هذا
عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب
واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق القلبي وحده ليس
ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت الكفار
الاستيقان النفسي هو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق
القلبي لزم اجتماع الايمان والكفر ولا شك انهما متقابلان ولا
يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس
من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في
ما ثبت التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس مجرد
التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الايات الدالة على محلية
القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان
في قلوبهم في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الايات الواردة

على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل
السوال لامتناع الايمان منه وتوبيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي
على دينك وقوله صلى الله عليه وسلم لاسه وقد قيل من لا اله الا الله مستيقنا قلبه واذا
ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن العلم لان فعل القلب
اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا
عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين
نقل الصلوة والزكوة واشباههما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان اشهر
من ذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
الحديث كما نقلنا عليه ائمة والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه
جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع من
الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا
فلو ان الشيء لا يعطف على نفسه والعطف وقد قرن الايمان بضد العمل
الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود
القتال فلو ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر
عدم الايمان عما من شانه الايمان وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة فان هذا الكفر من يكذبه صلى الله عليه وسلم في شيء مما علم
مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
والمعاندات [illegible] اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم
من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان
بان يخلو عن كلا الضدين واعتذر الامام الرازي ان من جحد ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم

ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك
ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او ان دع او القى
المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كان كافرا اجماعا وان
كان مصدقا للنبي صلعم في جميع ما جاء به فوجب ان لا يكون حد الايمان مانعا
ولا حد الكفر جامعا وان قبلت ترك المامور به وارتكاب المنهي
عنه علامة التكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا
لخروج غير الكفر من الفسق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه
قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور
التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض المحظورات الشرع علامة التكذيب
فيحكم بكفر من ارتكبه بوجود التكذيب وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف
بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وتفاوت ذلك
الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل و
تفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله مع
الايمان والنفاق اظهار الايمان واضمار الكفر والفاسق مؤمن
لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن
ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف
وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب
وكذا النهي عن المنكر وهو النهي عن فعل المعاصي قولا او فعلا واجب
والامر بالمعروف النفل يعني بالمندوب مندوب وكذا النهي
عن المنكر مندوب بما اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي

عن المنكر انه يجب الشرع او يجب العقل فذهب الجبائي وابنه الى
وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المص
فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان القايل قايلان
قايل بوجوبه مطلقا وقايل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق
الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب
والسنة كقوله عم لتامرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن
الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والالى وان لم يجبا شرعا
بل وجبا عقلا لزم اما خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تع واللازم
ظاهر الفساد وبيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا على الله تع لان كل واجب
عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين
على الله تع فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم
خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تع لانه
تع اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط و

طلبا سور

جوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان
ما امر به معروف وان ما نهى عنه منكر وان ذلك ليس في المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي
والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط الاخر ان يجوز في ظنه
تاثير امره ونهيه وانتفاء المفسدة فانه لو لم يظن اليها تقتضيان

الى الفعل لا الجبان عليه والشرط الاخر عدم اضافة للعورة اى ان
يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض خواصه الا عجب
انتهى بهذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يجعل احوال الناس تلك كالعيب
تحسسوا
والحسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون
ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الاية فانه يدل على حرمة السعي
في اظهار الفاحشة في الذين آمنوا الاية فانه يدل ولا شك ان التجسس
سعي في اظهارها واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم من يتبع عورة اخيه
يتبع الله عورته ومن يتبع عورته ومن يتبع الله عورته فضحه
على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله صلى الله عليه وسلم من ابتلي بشيء
من هذه القاذورات فليستتر بستر الله عليه وايضا قد علم من
سيرته صلى الله عليه وسلم انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهار
اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط
عن الآخرين واذا اطبق كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه
هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله على التوفيق
للاتمام نفع الله به الطالبين وقد

وقع الفراغ من تسويده في يوم [illegible]
الاربع الخامس عشرين من شهر
رمضان المبارك في بلدة المبارك
[illegible] زاده [illegible]
شرفا وتعظيما [illegible]